Theologische Studien und Kritiken


יהוה
INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.
Ps. CXIX. 169.
כדברך הבינני
JOH. XVII. 17.
ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι
ΑΚΡΟΓΩΝΙ
ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

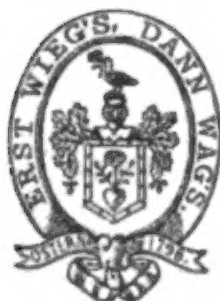
herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Neunundsiebzigster Jahrgang.

1 9 0 6.



Gotha 1906.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Inhalt des Jahrganges 1906.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

Rezensionen.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.



Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,
begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs
herausgegeben
von
D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1906, erstes Heft.



Gotha 1906.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4.50.

15. Oktober 1905.

Abhandlungen.

1.

Zur Komposition des Buches Jeremja.

Von

Lic. theol. G. Jacoby in Königsberg.

Die Aufgabe.

Der vorliegende Aufsatz schließt sich an die in Heft 4 (S. 479-520) des 78. Jahrgangs dieser Zeitschrift erschienene Abhandlung von Kieser, „Das Jeremiabuch im Lichte der neuesten Kritik", insofern an, als es die Kenntnis der dort dargestellten neueren Aufstellungen über die Schrift des Propheten voraussetzt. Nur noch über das im Jahre 1902 erschienene Buch von Wilhelm Erbt, „Jeremia und seine Zeit", seien einige Worte gestattet. Mit den meisten Neueren unterscheidet Erbt in den ursprünglichen Bestandteilen des Buches Jeremja zwei Verfasser: Jeremja und Baruch; aber abweichend von der bisherigen Meinung ist die Zuteilung des Stoffes an jeden von beiden: alle Stücke, in denen der Prophet in erster Person spricht, stammen von diesem selbst; wo von Jeremja in dritter Person die Rede ist, haben wir Baruchs Hand. Dementsprechend besteht das uns vorliegende Buch des Propheten aus zwei durcheinandergemengten Komplexen: den „Denkwürdigkeiten" Jeremjas und den „Denkwürdigkeiten" Baruchs. Beide sind ohne Rücksicht auf ihre gegenwärtige Reihenfolge chronologisch zu ordnen. Dadurch wird ihre ursprüngliche Fassung

wiederhergestellt, und es ergibt sich — wenigstens für die Memoiren Baruchs — ein geschlossener Zusammenhang. Während die Prosa der Darstellungen Baruchs unangetastet bleibt, glaubt Erbt auf sämtliche „Denkwürdigkeiten“ Jeremjas, auch auf diejenigen, die bisher für prosaische Erzählungen gehalten wurden, die metrischen Grundsätze von Sievers anwenden zu können. Aber nicht genug damit, daß so neben der Lyrik Jeremjas gewissermaßen auch eine epische Dichtungsweise ihm zugeschrieben wird: selbst da, wo Baruch berichtet, aber den Propheten selbst zu Worte kommen läßt, ist die Metrik anzuwenden. Baruch gibt also nicht eine freie Reproduktion der Reden seines Meisters, sondern führt sie uns wörtlich vor.

Blicken wir auf die neueren und neuesten Darstellungen von der Zusammensetzung des uns vorliegenden Buches Jeremja zurück, und nehmen wir hinzu die interessanten Ausführungen Cornills in der 5. Auflage seiner „Einleitung ins Alte Testament“ (1905), die gewissermaßen eine Ankündigung bilden der Ausführungen seines demnächst erscheinenden großen Kommentars, so drängt sich unwillkürlich der Eindruck auf, daß die Meinungen über die Komposition unseres Buches von Einigkeit noch sehr weit entfernt sind. Diese Meinungsverschiedenheit liegt offenbar zunächst in der komplizierten Beschaffenheit der Schrift, sie liegt aber auch in der Fragestellung, mit welcher der Kommentator an sie herantritt, und hier setzt der vorliegende Aufsatz ein. Indem sich das Hauptinteresse des Kommentators naturgemäß in erster Linie der Person des Propheten zuwendet, bildet dieselbe den Zentralpunkt, um den sich alle Probleme gruppieren, auch das Problem nach der Zusammensetzung des Buches: die Urrolle zu finden, von der uns Kap. 36 berichtet, und etwa noch die Denkwürdigkeiten, die der Jeremjaschüler Baruch geschrieben haben könnte, das sind die Ziele, auf die alles hinausläuft, das sind auch die leitenden Gedankengänge, die die Frage nach der Komposition unseres Buches lösen sollen. Und doch ist gerade die Frage nach der Komposition von der Frage nach Baruch und Jeremja zunächst völlig zu trennen: nicht darauf kommt es an, nach dem Gesamteindruck unseres Buches aus den poetischen und prosaischen Stücken auf

ursprüngliche poetische und prosaische Sammlungen zu schließen und dann zu fragen, wie aus jenen Sammlungen das gegenwärtige Konglomerat entstehen konnte, sondern darauf kommt es an, zuerst einmal überhaupt zu fragen, wo ist unser Buch zusammengesetzt, wo zeigen sich Stellen, die verdächtig sind, keinen ursprünglichen Zusammenhang zu bieten? Und wenn dann diese Frage bis zu einem gewissen Grade der Wahrscheinlichkeit beantwortet ist, so erhebt sich das neue Problem: lassen sich in der Art aller Zusammensetzungen gewisse Regelmäßigkeiten erkennen? und im Anschluß daran: welches sind denn die Grundsätze, nach denen derjenige, der die Zusammensetzung vornahm, verfuhr? wo lassen uns diese Grundsätze im Stich? und was ist aus diesem Aussetzen jener Grundsätze zu schließen? Mit anderen Worten: bevor wir an die eigentliche Kommentierung unseres Buches gehen, bevor wir nach der Urrolle, nach den Baruchdenkwürdigkeiten und nach der Ergänzertätigkeit fragen, haben wir uns zunächst einer Vorarbeit zu unterziehen, einer Vorarbeit, deren Hauptinteresse weder Jeremja noch Baruch zugewandt ist, sondern einzig und allein der vielleicht weniger interessanten Person des Redaktors. Es ist das eine Arbeit, die eben wegen jenes anderen Zentralpunktes unabhängig von der eigentlichen Kommentierung vorgenommen werden muß, und sie muß vor allem anderen getan werden, weil sie uns manche sonst verborgen gebliebenen Gänge offenbart, weil sie diese oder jene Stelle im Buch von sonst unvermeidlichen Vorurteilen befreit, und vor allem, weil sie einen Einblick tun läßt in das Material, das eben jenem Redaktor vorlag.

In meiner Königsberger Dissertation vom Jahre 1903 [1]) und in den folgenden Ausführungen ist die charakterisierte Aufgabe zum ersten Male unternommen worden; sie hat sich als fruchtbar erwiesen und eine Reihe von neuen Beleuchtungen für die Probleme des Buches Jeremja ergeben. Vieles bleibt hier noch zu tun, und so manche Frage mußte vorläufig noch unent-

1) „Glossen zu den neuesten kritischen Aufstellungen über die Komposition des Buches Jeremja" (Kap. 1—20).

schieden bleiben. Möge die isolierte Bearbeitung der Komposition des Buches Jeremja bald eine erneute Beobachtung von berufener Seite erfahren!

Die Analyse des Buches Jeremja.

Es ist eine auffallende Erscheinung der meisten prophetischen Bücher des Alten Testaments, daß es sich schwer feststellen läßt, wo die in ihnen enthaltenen Prophetenworte beginnen und wo sie aufhören. Je nach dem Maßstab, welchen man anwendet, kann man ein und dasselbe Buch als ein fortlaufendes Kontinuum, als eine Sammlung weniger, größerer Reden oder als ein Blumenbeet von zahllosen kleineren und größeren Prophetenworten betrachten. Das gilt in besonderem Maße vom Buche Jeremja. Hier ist die neuere Kritik gerade in den letzten Jahren zu den verschiedenartigsten Anschauungen gelangt. Hatte noch Giesebrecht an der Annahme größerer „Wenden" festgehalten, so war Duhm schon energischer in der Zerkleinerung der einzelnen Bruchstücke vorgegangen, wurde aber noch weit übertroffen durch die obengenannte Arbeit von Erbt, die unser Buch zu einem großen Flickenteppich von Prophetenworten gestaltet.

Ich sagte vorhin, daß die Auffassung von der Komposition eines prophetischen Buches abhängig sei von den Prinzipien, nach denen man den Zusammenhang der einzelnen hintereinanderstehenden Worte beurteilt. So hat Giesebrecht in dem Bestreben, dem Verfasser unseres Buches möglichst gerecht zu werden, den Zusammenhang überall da als ursprünglich gelten lassen, wo sich nur ein irgendwie verbindender Faden zeigen wollte; Duhm dagegen und noch mehr Erbt sind, geleitet von festen metrischen Voraussetzungen, zu ihren oben erwähnten weit radikaleren Anschauungen gelangt.

Prüfen wir diese von Giesebrecht, Duhm und Erbt angewandten Prinzipien auf ihre Berechtigung. Es ist gewiß die größere Kunst des Exegeten, den verschlungenen Gedankenwegen seines Autors sich möglichst nachgiebig anzuschließen, als mit eigener Kritik überall einsetzend, einen heterogenen Maßstab in den betreffenden Autor hineinzutragen. Von diesem Gesichtspunkt aus

erscheint das von Giesebrecht eingeschlagene Verfahren zunächst durchaus gerechtfertigt, allein bei näherem Zusehen machen sich doch schwerwiegende Bedenken geltend. Arbeitet nicht eine so milde Kritik mit einer Voraussetzung, die erst bewiesen werden muß, ist nicht der Autor, dem man in der bezeichneten Weise gerecht zu werden sucht, zunächst nur eine Hypothese? Die neuere Kritik beweist es uns mit jedem Tage schlagender, daß die meisten Bücher des Alten Testaments Produkte einer komplizierten Zusammensetzung sind. Das gilt von den prophetischen Schriften nicht minder als von den historischen, und es gilt mithin auch von dem Buch des Propheten Jeremja. Auch das Buch Jeremja ist gar nicht das Buch, das der große Prophet niedergeschrieben oder diktiert hat, sondern es ist ein Buch, das spätere Hände unter der Firma „Jeremja" zusammengestellt haben, und also wird die Tendenz, möglichst große Zusammenhänge aufzudecken, wohl dem Bestreben der eventuellen Redaktoren gerecht, nimmt aber damit die Gedankengänge, die jene bei der Komposition geleitet haben mögen, als die Gedankengänge des Propheten selbst in Kauf und gewinnt so eine falsche Vorstellung von dem großen Manne, durch die zum mindesten seine poetische Kraft stark herabgesetzt wird. Wir werden also gut tun, uns nach einem anderen Maßstab der Kritik umzusehen.

Hier bieten uns Duhm und Erbt eine Handhabe in dem Kriterium des Metrums. Das Metrum, in dem einzelne Partien unseres Buches abgefaßt zu sein scheinen, bricht des öfteren plötzlich ab, und so würde denn in solchen Bruchstellen der Schluß des einen und der Beginn des nächsten Prophetenwortes zum Vorschein kommen. Gewiß wäre damit ein gutes äußeres Kennzeichen für die Scheidung der einzelnen Prophetenworte gegeben, wenn nur das Metrum ein sicheres wäre. Das Gegenteil ist der Fall. Man kann geradezu sagen: soviel Exegeten, soviel Metra; ein anderes ist das Metrum Cornills, ein anderes das von Duhm, anders das von Erbt angewandte, wieder anders das von Giesebrecht, und noch neue metrische Versuche an unserem Buche stehen in Aussicht. Unter diesen Umständen werden wir einem so unsicheren Kampfgenossen den Laufpaß geben müssen und

das Metrum erst dann als hervorragendes kritisches Mittel heranziehen, wenn seine Anwendung auf unser Buch zu einiger Klärung gelangt ist. Bis dahin aber kann es uns höchstens als Instanz dritten Grades gelten.

Die oberste Instanz für die Frage nach der Komposition ist von spezifisch anderer Art; es ist die Frage nach dem Gedankenzusammenhang. Hier haben wir in der Tat ein sicheres Mittel in der Hand, das von jedermann in gleicher Weise anerkannt werden muß. Aber allerdings, das ist dabei die Voraussetzung, daß der Prophet nicht leere Phrasen ausgestreut habe, sondern daß er mit seinen Worten etwas gedacht habe, und daß diese Gedanken untereinander zusammenhängen, nicht aus irgendeinem äußeren Anlaß, etwa auf ein Stichwort hin bald hier-, bald dorthin springen oder gar sich widersprechen. Solch ein regelmäßiger Gedankenfluß ist das eigentliche genuine Kennzeichen des ursprünglichen schriftstellerischen Zusammenhangs; erst als zweite Instanz, aber als wirksame Unterstützung für die Erkenntnis des Gedankenhiatus, kommt dann die stilistische Härte in Betracht, die sich überall da und nur da geltend macht, wo auch ein Riß des Gedankenzusammenhangs fühlbar ist; eine stilistische Härte, die darin besteht, daß die Satzbildung des Neuen sich ohne Rücksicht auf das Vorhergehende bewegt. Diese Unebenheit pflegt nun in unserem Buche zwei Formen anzunehmen: entweder das Alte und das Neue treten ohne Übergang einfach nebeneinander, oder aber zwischen Altem und Neuem findet sich ein Übergang, der durch seine triviale Form, meist auch durch seinen trivialen Inhalt deutlich sekundären Charakter verrät. Auch darin verrät sich die nachträgliche Abfassung solcher Übergänge, daß man sie fortnehmen kann, ohne daß stilistische Schwierigkeiten entstünden.

So wenig nun diese Redaktionsarbeit für das Verständnis des Propheten leistet, so wichtig ist sie natürlich für uns, die wir lediglich nach der Komposition unseres Buches forschen. Hier ist ein Punkt gegeben, wo wir Antwort erhalten auf die Frage: nach welchen Grundsätzen hat die Redaktion die Worte des Jeremja zusammengestellt und wie hat sie die einzelnen Sprüche selbst behandelt? Haben wir aber einmal an einigen sicheren Stellen fest-

gestellt, wie unsere Redaktion arbeitet, so werden wir die dabei erkannten Grundsätze als ein neues Kriterium anwenden können auf Stellen, an denen sich sonst die Frage nach der Originalität des Zusammenhanges mit solcher Sicherheit nicht entscheiden ließe.

Aber damit nicht genug: bei der Einsicht in die Art, wie der Redaktor die Verknüpfung zwischen den einzelnen prophetischen Aussprüchen vollzieht, zeigt es sich, daß er es bei solchen Verknüpfungen durchaus nicht immer bewenden läßt, sondern daß er seine Verknüpfungen hier und da zu selbständigen Exkursen erweitert, daß er, um etwa das Schema der Disposition auszufüllen, die ihm für die Zusammenstellung der Worte Jeremjas vorschwebte, selbst dichtete, wie nach seiner Meinung Jeremja wohl gedichtet haben würde. Solche Partien heben sich schon stilistisch scharf von den echt jeremjanischen Worten ab und sind fast durchgängig schon von Duhms feinem ästhetischem Blick als unecht erkannt worden. Freilich ist Duhm meines Erachtens zu weit gegangen, wenn er dabei an eine ganz späte Zeit denkt, und in der Berichtigung dieser Meinung leistet uns unser neuer Gesichtspunkt Untersuchung lediglich der Komposition, einen wichtigen Dienst. Denn eben jene Untersuchung der Komposition zeigt deutlich, daß nicht nur die unechten Reden der Verknüpfungstendenz des Redaktors entspringen, sondern in gleicher Weise sämtliche Anekdoten aus Jeremjas Leben, einschließlich der sogenannten Barucherzählungen. Diese aber weisen — trotz Nathanael Schmidt [1]) — durch ihre historische Treue mit einiger Sicherheit in die Zeit bald nach dem Auftreten des Propheten, und so gewinnen wir, im Gegensatz zu Duhm, auch für die unechten Reden ein verhältnismäßig altes Datum.

Die Entstehung des Buches Jeremja.

Die Entstehung unseres jetzigen Buches Jeremja wäre demnach etwa in folgender Weise vor sich gegangen: Jeremja hatte

1) Cheynes „Encyclopaedia biblica II“, Artikel „Jeremiah“ und „The book of Jeremiah“; vgl. auch das Referat von Kieser, a. a. O. S. 487 ff.

seine Aussprüche, die meist aus kurzen Kernworten bestanden, schon bei der jedesmaligen Konzeption niedergeschrieben und wahrscheinlich ohne jede Ordnung zusammengestellt. Als Einleitung zu dieser Sammlung hatte er dann wohl seine Berufung, Kap. 1, geschildert.

Das etwa muß das Material gewesen sein, das unserem Redaktor vorlag. Wohl wegen der später von ihm in Kap. 36 wiedergegebenen Erzählung und vielleicht auch aus anderen Gründen hat dieser nun angenommen, daß die ihm vorliegende Niederschrift von Baruch angefertigt sei, und er hat sie — vielleicht mit Recht — identifiziert mit jener zweiten Sammlung, die nach der Verbrennung der ersten durch Jojakim neu angefertigt und dann weiter fortgesetzt wurde (Kap. 36, V. 32).

Die Arbeit, die unser Redaktor mit den ihm vorliegenden Aufzeichnungen vorgenommen hat, würde dann in folgendem bestehen: 1) Er hat einmal nach bestimmten Prinzipien für die Anordnung der einzelnen Aussprüche gesucht, was bei der großen Zahl derselben und ihrer verhältnismäßig starken Ähnlichkeit untereinander nicht geringe Schwierigkeiten bot. Daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich etwa das Schema „Schuld, daher Strafe", fortwährend wiederholt, oder wenn wir häufig einer recht oberflächlichen Stichwortdisposition begegnen. 2) Bisweilen hat der Redaktor seine Jeremja-„Logien" mit einer historischen Einkleidung versehen, etwa nach dem Vorbild der Berufungsvision, die der Prophet selbst erzählt hatte. 3) Diese historischen Partien streifen dann mehr und mehr ihren Einkleidungscharakter ab und werden — besonders in den letzten Kapiteln — zu selbständigen Anekdoten, zu denen der Redaktor den Stoff wahrscheinlich aus den im Volke kursierenden Erzählungen schöpfte, die er zum Teil wohl aber auch selbst miterlebt hatte. 4) Das so zusammengestellte Buch reichte ursprünglich bis Kap. 36. Die beiden Komplexe Kap. 37—39 und 40—44 sind nachträglich hinzugekommen. 5) Endlich hat der Redaktor mit Rücksicht darauf, daß das von ihm verarbeitete Material von Baruch niedergeschrieben zu sein schien, nun auch die erweiterte zweite Auflage unter Baruchs Namen ausgehen lassen, indem er ihm einen je-

remjanischen Ausspruch in Kap. 45 widmete. Die ursprünglich beabsichtigte Stellung von Kap. 45 ist die hinter Kap. 36, vgl. 4.

Das so vom Redaktor durchgearbeitete Werk ist im wesentlichen identisch mit dem uns erhaltenen Buche Jeremja. Nur hier und da finden sich noch Zusätze von Späteren. Einer derselben, welcher eine besondere Vorliebe für die Eingliederung von Aussprüchen unter eine bestimmte Rubrik zeigt (z. B. Dürrnissprüche, Königssprüche, Prophetensprüche, messianische Weissagungen), ist eben dadurch von besonderer Wichtigkeit für die Frage nach der Komposition. Während sich nämlich der Redaktor überall bemüht, von einem Prophetenwort zum anderen allmählich überzuleiten, versucht jener, wo es irgend angeht, eine bestimmte Gruppe herauszustellen und dieselbe durch eine Überschrift und eine Unterschrift vom Vorhergehenden und Folgenden scharf zu sondern. Damit gerät er natürlich in Kollision mit der vom Redaktor ursprünglich beabsichtigten Aneinanderreihung, und die rekonstruierende Analyse der letzteren, die wir uns zur Aufgabe machten, wird erschwert [1]). — Von viel geringerer Bedeutung für die Frage nach der Komposition und meist schon längst als unecht erkannt sind die übrigen Zusätze in unserem Buche, die zu eigentlichen Schwierigkeiten nur noch in Kap. 30—32 Anlaß geben.

Das synthetische Verfahren des Redaktors im einzelnen.

Die folgenden Ausführungen wollen synthetisch das disponierende Verfahren darstellen, nach dem unser Redaktor die ihm vorliegenden Jeremjasprüche im einzelnen anordnete. Sie stützen sich dabei auf die analytische Grundlegung, die für Kap. 1—17 niedergelegt ist in meiner oben zitierten Königsberger Dissertation. Anderseits sind in den letzten Abschnitten dieses Aufsatzes diejenigen Partien aus Kap. 18—45 einer näheren Er-

1) Von diesem Glossator dürften auch die „Völkerweissagungen" in Kap. 46—51 zusammengestellt sein, für deren echte Grundlage u. a. wieder Cornill in der neuesten Auflage seiner „Einleitung" mit schwerwiegenden Gründen eintritt.

örterung unterzogen worden, in denen ich von der herrschenden Meinung abweiche, und auf die ich besonderen Wert lege.

Kap. 1. Zur Einführung in unser Buch und gewissermaßen als Überschrift hat der Redaktor die Personalien des Propheten Jeremja in V. 1 und 2 an die Spitze gestellt; er läßt dann, wenn wir von dem späteren Einschub V. 3 absehen, in V. 4—17 zwei Erzählungen folgen, die, wiewohl zeitlich getrennt, schon von Jeremja selbst aus einem Guß niedergeschrieben sind. Während der erste dieser Berichte V. 4—12 die Berufung zum Völkerpropheten darstellt, die durch die Vision eines Mandelzweiges besiegelt wird, bringt der zweite Bericht V. 13f. 17 in der Vision eines Kessels die deutliche Abgrenzung des prophetischen Wirkungskreises auf Juda. Sehr zweifelhaft ist es, ob V. 15f. von Jeremja selbst stammt oder erst nachträglich vom Redaktor eingeschoben ist. Jedenfalls gilt letzteres von V. 18f., die aus Kap. 15 hierher versetzt sind. In

Kap. 2 setzt der Redaktor von neuem ein in der Absicht, uns eine aus jeremjanischen Aussprüchen zusammengestoppelte Rede vorzuführen. Zu diesem Behufe läßt er in V. 1 und 2^a den Propheten vor das Volk von Jerusalem treten und beginnt dann in V. 2^b. 3 mit einem echten Ausspruch Jeremjas, der sich ursprünglich wahrscheinlich auf Nordisrael bezieht, von unserem Redaktor jedoch auf Juda gedeutet und in Gegensatz gestellt wird zu der nun folgenden Drohrede V. 4—13. Anknüpfend an das Stichwort עזב bringen dann die nächsten folgendermaßen umzustellenden Verse 14f. $18^{b\alpha}$. 16f. 19 Jeremjaworte aus der Zeit vor der Schlacht von Megiddo; selbständig sind wahrscheinlich auch V. 20—25 und ebenso V. 26—30, welche in der Zeit nach der Schlacht von Megiddo spielend ihre Fortsetzung in V. 33—37 finden, während V. 31f. ursprünglich hier nicht hergehören und erst vom Redaktor ad vocem: Untreue hergesetzt sind. Mit Bezugnahme auf V. 35 beginnt dann in

Kap. 3 eine Polemik des Propheten gegen die oberflächliche Bekehrung des Volkes, die von dem Redaktor nach einer künstlichen Überleitung V. 6—10. $11^{a\beta b}$ in Kontrast gestellt wird zu der Zurückberufung des reuigen Nordisraels, die Jeremja in

ergreifenden Worten V. 11—13. 19 bis Kap. 4, V. 1 darstellt. V. 14—18 sind späterer Einschub. Jene Zurückberufung versäumt unser Redaktor nicht praktisch anzuwenden, indem er in

Kap. 4, V. 2. 3^a leitet über zu einer Ermahnung an das Volk, sich zu bekehren. Die Jeremjaworte V. 3^b. 4, die er dazu benutzt, dienen gleichzeitig als Prolog zu den nun folgenden Gerichtsdrohungen, von denen die erste V. 5—8 ebenso wie V. 4 in einer Schilderung von Gottes Zornesbrand ausklingt. Stellte V. 5—8 den Eindruck der Belagerung auf das Volk dar, so sollte die nächste Drohung V. 9^bf. nach der redaktionellen Überleitung V. 9^a den Eindruck auf die Würdenträger ausmalen. V. 11^a bringt wieder eine redaktionelle Überschrift, und nun folgen in V. 11^b. 12 und 13 drei Gerichtssprüche, in denen jedesmal ein Vergleich mit dem Winde stattfindet; dabei scheint der erste Spruch mit seinem צח noch leise Verbindung mit der Zornesglut in V. 4 und 8 anzustreben. Genau wie V. 3f. dient dann V. 14 als Kitt zwischen dem Vorhergehenden und der nun folgenden Gerichtsschilderung V. 15—18, an die sich ad vocem Herzweh in V. 19 und 21 eine Klage des in die Zukunft schauenden Propheten anschließt. Die Klage wird durchbrochen von dem durch den Redaktor ad vocem Krieg eingeschobenen, ebenfalls echt jeremjanischen V. 20 [1]). Ob V. 22 vom Redaktor oder einem Späteren stammt, ist fraglich; sicher echt sind dagegen V. 23—28, die mit Rücksicht auf V. 20 hierhergesetzt sind, jedoch nicht einen Krieg von V. 19—21, sondern ein Erdbeben zum Hintergrund haben. Neue Schilderung eines Kriegssturmes bringen endlich V. 29—31, die in einem Wehegeschrei des personifizierten Zions ausklingen. Warum Zion ein so schweres Geschick verdient, zeigt

Kap. 5, V. 1—6, indem es das ruchlose Treiben der Hauptstädter darstellt. Es folgt eine ähnliche Ausführung in V. 7—9

1) Gegen meine frühere Ansicht a. a. O. S. 33f. V. 21 weist auf den Schluß von V. 19. V. 20 kann nicht gut vom Volk gesprochen sein (Duhm, Erbt), vgl. z. B. Kap. 20, V. 9; V. 21 kann nicht gut vom Propheten gesprochen sein (Giesebrecht). Mit Sicherheit wird man hier schwerlich entscheiden können.

und dann in V. 10 ein eingeschobenes, aber ebenfalls echtes Bruchstück, welches mit seiner Drohung das Vorhergehende abschließen und gleichzeitig das Motivationsmaterial für das Folgende bringen soll; denn nun reiht sich in V. 11—14 ein neuer Tadel der Unsitten des Volkes an, dessen frivoler Optimismus schwere Strafe erheischt. Die Drohung der Strafe wird wiederholt durch V. 15—17, die sich hier ad vocem הִנְנִי einfanden. Unterbrochen von den späten Glossen V. 18. 20. 22^b bringt dann V. 19. 21. 22^a. 23—25 eine neue Begründung der in V. 15 bis 17 ausgesprochenen Drohung. Diese neue Begründung, welche in der gegenwärtigen Form aus der Hand des Redaktors stammt, leitet über zu den soziale Mißstände schildernden echt jeremjanischen Versen 26—31. Mit Bezugnahme auf das אַחֲרִית in V. 31 bringt

Kap. 6, V. 1—$6^{a\beta}$. $9^{a\beta b}$ die Schilderung eines solchen letzten Tages. Die jetzige Stellung der Verse im M.T. ist durch die Nachlässigkeit eines Abschreibers verursacht, dem wir auch V. $9^{a\alpha}$ verdanken; V. $6^{a\alpha}$ dagegen ist Eigentum des Redaktors, gehört aber zu V. 6^b. In V. 6^b—8. 10—15 folgt eine vergebliche Warnung vor dem soeben geschilderten Endgericht. Ohne eigentlichen Anschluß schildern dann V. 16—19 die Sünden der Vorzeit, parallel dazu V. 20 die der Gegenwart und V. 21 die darauf folgende Strafe, die V. 22—26 näher ausmalen. V. 27 und 28 endlich bilden den Abschluß des Redekomplexes Kap. 2—6, indem sie ohne Zusammenhang mit dem unmittelbar Vorhergehenden den Propheten als Goldscheider seines Volkes darstellen.

Kap. 7. Nach der Einleitung des Redaktors V. 1 f. bringen V. 3—7 und 8—15 zwei Reden des Propheten, die sich gegen das fetischistische Vertrauen des Volkes auf den Jerusalemer Tempel richten. V. 16—19 bringt dann eine Illustration der in V. 9 ausgesprochenen Anklagen, die der Redaktor in V. 20 mit einer Drohung ausstattet. Zwei Analoga zu V 16—19 aus vergangener Zeit bringen V. 21—24 und V. 25 f., während V. 27 f. wieder zu V. 25 f. eine Analogie aus der Gegenwart bildet und V. 29, eingeleitet durch die redaktionelle Zutat V. $28^{a\alpha}$, die

Strafe für die soeben geschilderten Sünden weissagt. Ob die sich hieran schließende neue Scheltrede V. 30 bis Kap. 8, V. 3 vom Redaktor oder einem noch Späteren stammt, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden, Kap. 8, V. 1 und 2 ist jedoch sicher jung. In

Kap. 8, V. $4^{a\alpha}$ leitet der Redaktor über zu einer nochmaligen Beleuchtung der religiösen Abkehr des Volkes V. $4^{a\beta b}$ bis 7, dessen Dünkel durch die lügnerischen Schriftgelehrten bestärkt wird V. 8f. 13 (V. 10—12 sind die Reminiszenz eines Späteren aus Kap. 6, 12—15), dann folgt V. 14 und 16 die Schilderung der in V. 13 angekündigten Strafe, und in V. 17 eine neue Drohung, die in V. 18—23 durch eine Klage aus der Zeit der Belagerung 586 illustriert wird, wozu möglicherweise auch V. 15 gehört. Ad vocem מי יתן werden in

Kap. 9, V. 1f. 3—5. 6f. drei Anklagen gegen die Verlogenheit des Volkes erhoben, die wohl schon von Jeremja nicht lange nacheinander niedergeschrieben wurden, was ihre Ähnlichkeit nach Form und Inhalt nahelegt. In V. 8 eine wörtlich aus Kap. 5 entlehnte Überleitung des Redaktors zu den in V. 9. 16—18 und 19—21 wiedergegebenen Klageliedern, die wohl ebenfalls zu gleicher Zeit vom Propheten abgefaßt wurden. V. 10 bis 15. 22f. und 24f. sind spätere Bereicherungen. Ebenso ist der größere Teil von

Kap. 10 Produkt jüngerer Zeit: so sicher V. 1—16 und 23—25; wahrscheinlich gilt dasselbe von V. 21 und eventuell auch von V. 17f.; dagegen scheinen V. 19f. sowie V. 22 echt zu sein und an die Klagen in Kap. 9 anzuschließen. Mit

Kap. 11 beginnt ein neuer Komplex, eingeleitet durch eine längere Rede von der Hand des Redaktors V. 1—14, in der er die Stellung des Propheten zum Deuteronomium kennzeichnen will, die dann auch in den echt jeremjanischen Versen 15f. zum Ausdruck kommt. Ob V. 17 vom Redaktor oder einem Späteren stammt, ist unbestimmt, aber auch unwesentlich; jedenfalls ist die zweifellos echte Klage des Propheten über Verfolgungen und die Antwort Jahwes darauf V. 18—20, Kap. 12, V. 3. 4^{b}—6 an V. 16 angeknüpft ad vocem Vernichtung eines Baumes,

vgl. V. 19. — Die dazwischenliegenden Verse 21—23, Kap. 12, V. 1 f., 4^a sind Randbemerkungen eines Späteren. — Für

Kap. 12, V. 7—9 fehlt jede Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß V. 21—23, die wir in ihrer gegenwärtigen Stellung dem Glossator zuschreiben mußten, ursprünglich ein Werk des Redaktors bildeten und von V. 6 zu 7 überleiteten. Den Eintritt der in V. 7—9 gedrohten Strafe schildern V. 10—12. Ob V. 13 noch dazugehört, ist fraglich; die folgenden Verse 14—17 sind aber jedenfalls jung. Anschließend an die Gerichtsschilderung V. 10—12 bringt der Redaktor in

Kap. 13, V. 1—11 und 12—14 ein Referat des Redaktors über zwei symbolische Handlungen des Propheten, die den Untergang des Volkes versinnbildlichen sollen. In V. 15—17 schließt sich eine zu dieser Unheilskunde passende echte Warnung des Propheten an; auf sie folgt ad vocem Fortführung in V. 18 f. ein Wort über die Fortführung des Königs und der Königin-Mutter. Ein zweites ad vocem Fortführung, und zwar Fortführung der Herde (V. 20, vgl. V. 17) angeknüpftes Wort bringen V. 20—22, an das der strafende Ausspruch V. 23 angehängt wird. V. 24 ist vom Redaktor aus seiner ursprünglichen Stelle hinter V. 20 hier eingesetzt, um V. 23 mit einer Drohung versehen zu können. V. 25—27 bieten eine neue Drohung angeknüpft ad vocem Aufdeckung der Schleppen (V. 22), deren Erfüllung das nun folgende bringt. Hier in

Kap. 14 ff. baut der Redaktor aus dem ihm vorliegenden Material ein zusammenhängendes Gespräch zwischen Jahwe und dem Propheten auf. Dasselbe beginnt mit einer Klage und einem daran anschließenden Bittgebet V. 2—6. 8 f. 7. Der Redaktor leitet darauf V. $10^{a\alpha}$ zu einem Stoßseufzer Jeremjas V. $10^{a\beta b}$ über, den er fälschlich als Antwort Jahwes verwendet. Die nun folgende Überleitung des Redaktors V. 11—$17^{a\alpha}$, welche formell an das Vorhergehende anknüpft, bereitet materiell das Folgende vor: V. 17^b—21 eine Klage aus der Zeit der Belagerung und ein Bittgebet, aufgebaut wie V. 2—9. Um unser ganzes Kapitel hat ein wenig einsichtiger Glossator, der hier lauter Klagen über

Dürrnisse zu sehen glaubte, mit V. 1 und 22 einen eisernen Reif geschlagen; wir werden diesem Glossator noch öfter begegnen.

Kap. 15, V. 1—4 bringt aus der Hand des Redaktors eine abschlägige Antwort Jahwes auf das vorhergehende Bittgebet. Im Anschluß daran eine Drohung aus der Hand des Propheten V. 5—9. Mit dem hinzuzufügenden Zwischengedanken: wegen solcher Drohungen wie V. 5—9 hat der Prophet Verfolgungen zu leiden und vielleicht gleichzeitig ad vocem ילד folgt in V. 10—18 eine Klage Jeremjas, auf die in V. 19—21 der Redaktor eine Antwort Jahwes hat folgen lassen, über deren Ursprünglichkeit an dieser Stelle man zweifelhaft sein könnte. — Formell vom Vorhergehenden getrennt, schließen die aus der Hand des Redaktors stammenden Verse

Kap. 16, V. 1—13 inhaltlich an Kap. 15, V. 17 an, indem sie die dort geschilderte Einsamkeit des Propheten illustrieren und zwar im engen Anschluß an die nun folgenden, gegenwärtig aber durch die spätere Bereicherung V. 14—21 abgetrennten echt jeremjanischen Verse

Kap. 17, V. 1—4. Unter dem nun folgenden Wust von Glossen V. 5—13 und V. 19—27 schließt sich die echte Klage Jeremjas über seine Volksgenossen V. 14—18 an V. 1—4 an, wie in Kap. 15 sich V. 10ff. an V. 5—9 anschloß. — Wieder formell vom Vorhergehenden getrennt, aber inhaltlich angeregt durch V. 16—18, behandelt

Kap. 18 die Frage: Wie ist es möglich, daß Jahwes Pläne nicht eintreffen? Der Redaktor berichtet in V. 1—12, wie durch die Hantierung eines Töpfers diese Möglichkeit symbolisch zum Ausdruck gebracht wird, und leitet damit über zu der echt jeremjanischen Klage V. 13—17. Solche Klage — meint der Redaktor V. $18^{a\alpha}$ — erregt Mordgedanken im Volke, so daß der Prophet sich mit seinen Hilferufen an Jahwe wendet V. $18^{a\beta}$ bis 22^{a}. Ein Analogon zu diesen Versen bietet V. 22^{b}. 23. In

Kap. 19 gibt der Redaktor, von starken Einschüben unterbrochen, die Fortsetzung von Kap. 18, die sich bis zu [1])

1) Nähere Erörterungen über den Zusammenhang von Kap. 18 und 19 auf S. 19—21 dieses Aufsatzes.

Kap. 20, V. 1—6 erstreckt, worauf dann mit V. 7—9 eine echte Klage folgt, wie sie Jeremja wohl bei der in V. 1—6 geschilderten Begebenheit hätte gesprochen haben können. Neue Verfolgungen, denen der Prophet aber siegreich gegenübertritt, berichtet der Lobgesang V. 10—13. Einen grellen Kontrast dazu bietet der Verzweiflungsschrei des Propheten in V. 14—18. An ihn schließt sich der Schmerzensruf

Kap. 23, V. 9 an, den der Redaktor dadurch begründet sein läßt, daß Jeremja Unheil kommen sieht über Priester und Prophet V. 10—12, dann aber ausschließlich gegen letztere V. 13 und 14 sich wendet, woran sich eine Drohung V. 15 schließt, und endlich eine zweite längere Rede gegen die Propheten V. 16—32, deren Urheberschaft mit einiger Bestimmtheit nur in den letzten Teilen dem Glossator zugeschrieben werden kann, der wahrscheinlich auch in V. 9 die Überschrift לנביאים verschuldete. Im Kontrast zu dem Gehorsam des Volkes gegen die falschen tritt seine Impertinenz gegen den wahren Propheten, welche schwere Strafe zur Folge haben wird V. 33—40; doch gehören V. 34—38 wohl sicher einem Späteren. Eine Illustration dieser Strafe bringt die Anekdote

Kap. 21, V. 1—10, welche aus der Hand des Redaktors stammt, der — jetzt unterbrochen durch die unechten Verse 11—14 und Kap. 22, 1—6ᵃ — seinen Bericht ausklingen läßt in drei echt jeremjanische Klagesprüche

Kap. 22, V. 20—22. 23. 6ᵇ f. Selbst aneinandergereiht ad vocem „Libanon" klingen dieselben mit einer Anspielung auf den Sturz der Könige aus, und nun folgt eine Reihe von Königssprüchen, die mit Zusätzen des Redaktors versehen sind: so über Sallum V. 10 und 11 f., über Jojakim V. 13—19, über Jechonja V. 24 und 25 f., ein zweiter etwas späterer Spruch über denselben V. 28—30 und endlich, eingehüllt in eine Anekdote, auch eine Weissagung über Sedekja in

Kap. 24. Die dazwischengeschobene unechte Königsrede Kap. 23, V. 1-8 stammt von demselben Glossator, wie Kap. 22, V. 1-6ᵃ [1]). —

1) Eingehendere Erörterungen über diese Entwirrung von Kap. 21—24, auf die ich großes Gewicht lege, finden sich auf S. 21—23 dieses Aufsatzes.

Da die Weissagung über Sedekja die Form einer Vision hat, wird hier nach einer Einleitung des Redaktors

Kap. 25, V. 1—10, sogleich die Erzählung einer zweiten Vision angeknüpft, die aus der Hand des Propheten selbst stammt V. 15—17. Die übrigen Stücke des Kapitels, V. 11—14. 18 bis 26. 27—38, sind in der Hauptsache wohl Zusätze. In den nun folgenden

Kap. 26, 27 und 28 berichtet uns der Redaktor eine Reihe von Anekdoten, die wie Kap. 24 und 25 alle den Untergang Judas zum Thema haben. Kap. 27 und 28, in ihrer gegenwärtigen Fassung ad vocem Joch nebeneinandergestellt, scheinen geschichtlich eng zusammenzugehören. In dieselbe Zeit gehört vielleicht auch das

Kap. 29, welches in V. 1—9. 15. 21—23 von einem Sendbrief des Propheten berichtet, in dem derselbe die Exulanten in Babel vor den chauvinistischen Volksaufwieglern warnt. — V. 10—14 und 16—20 halte ich für die Zutat eines Späteren. — Im Anschluß an die Verfluchung zweier von jenen in Babel wirkenden falschen Propheten die Erzählung von einem ähnlichen Fluch, der durch einen aus Babel kommenden Brief bewirkt wird. An diese beiden Erzählungen schließt sich ad vocem Brief, eingeleitet durch

Kap. 30, V. 1 und 2, der Bericht von

Kap. 32, V. 1—15 an: Jeremja bringt durch einen Kaufvertrag seine Hoffnung für Jerusalem zum Ausdruck und legt sie in einem Briefe schriftlich nieder. Es folgt von V. 16 an ein beträchtlicher messianischer Anhang von jüngerer Hand, der bis

Kap. 33, V. 26 reicht. Dieser Anhang hat unseren bekannten Glossator, der es immer auf Herausstellung bestimmter Gruppen absieht, veranlaßt, noch andere messianische Weissagungen, die sich in unserem Buche an echte Jeremjaworte anschlossen, von ihrer ursprünglichen Stelle wegzunehmen und hier unterzubringen, so

Kap. 30, V. 7—11, die sich an das echte Wort V. 5f. schließen; an die echten Verse 12—14 knüpfen V. 15 bis

Kap. 31, V. 14 in derselben Weise an. Die zweite Hälfte von Kap. 31 ist eine Bereicherung der echten Verse 15—20, die sich auf Nordisrael beziehen und lebhaft erinnern an Kap. 3, V. 12ff., wo sie vielleicht auch ursprünglich standen. Diesem ganzen „Trostbuch" Kap. 30—33 hat der Glossator außer der dem Redaktor fortgenommenen Überschrift Kap. 30, V. 1f. nach seiner Gewohnheit noch eine eigene Einleitung in Kap. 30, V. 3f. vorangeschickt [1]). — An die einigermaßen tröstliche Erzählung von dem Kaufvertrag in Kap. 32, V. 6—15 schließt der Redaktor in

Kap. 34, V. 1—7 eine andere an, welche ebenfalls einen, wenn auch nur sehr leisen, optimistischen Zug in sich birgt. Darauf folgt V. 8—22 eine Anekdote aus derselben Zeit, in der sich die Schlechtigkeit des Volkes zeigt, während uns in

Kap. 35 die Tugend der Rekabiter als Gegenbild vorgeführt wird. Mit dem nun folgenden

Kap. 36, in dem die Entstehung des im vorliegenden Buch verarbeiteten Materials erzählt wird, und dessen Abschluß Kap. 45 bildete, schloß die erste Redaktion unseres Buches. Später fügte der Redaktor dann noch

Kap. 37—39 hinzu und ließ dieselben mit einem dem Baruchspruch nachgebildeten Wort über Ebedmelech Kap. 39, V. 15—18 ausklingen. Noch später gab er die Fortsetzung von Kap. 39 in

Kap. 40—44, damit aber schloß er sein Redaktionswerk endgültig ab und brachte diesen Abschluß dadurch zum Ausdruck, daß er den Abschluß der erstmaligen Redaktion als

Kap. 45 das Nachwort der letztmaligen bilden ließ.

Kap. 46—51 sind von dem Glossator der Dürrnisse usw. an dieser Stelle zusammengetragen unter dem Titel: „Völkerweissagungen". Vielleicht liegt den Kapiteln ein echt jeremjanischer Kern zugrunde.

Kap. 52 ist ein Nachtrag von jüngerer Hand [2]).

---

1) Näheres über Kap. 29—33 siehe S. 23—26.

2) Näheres über Kap. 35—52 siehe S. 28—30.

Der Zusammenhang von Kap. 18 und 19.

Kap. 18 und 19 werden meist für zwei verschiedene Erzählungen gehalten, welche ad vocem Krug aneinander geknüpft seien. Demgegenüber glaube ich einen tieferen Zusammenhang aufdecken zu können, der als gemeinsamer Faden sich durch beide Kapitel hindurchzieht und dieselben zu einer einheitlichen Erzählung gestaltet.

Ich gehe von Kap. 19, V. 11 aus: hier zertrümmert Jeremja einen Krug mit der Drohung: wie diesem Krug, der nicht wiederhergestellt werden könne, werde es Jerusalem ergehen. Man wird anerkennen müssen, daß der Zusatz, eine Wiederherstellung sei nicht mehr möglich, einigermaßen auffallend an Kap. 18 erinnert, wo im Gegensatz zu unserer Drohung ebenfalls das Bild eines Tonkruges dazu verwandt wird, gerade die Möglichkeit einer Begnadigung zu illustrieren. Die tertia comparationis sind in beiden Fällen die gleichen: Jerusalem das Tongefäß, Jahwe der Besitzer desselben; auch die Handlung bleibt dieselbe: Jahwe verwirft das Tongefäß; — und nur der Erfolg ist ein verschiedener: dort eine Verstoßung auf Zeit, hier eine Verstoßung auf ewig. Gerade diese Differenz aber ist es, die Kap. 19, V. 11 scharf hervorhebt.

Unter diesen Umständen fragt es sich denn doch, ob Jeremja wirklich zwei so verwandte prophetische Handlungen vorgenommen haben wird, ohne sie miteinander in Beziehung zu setzen. Und wenn er sie miteinander in Beziehung gesetzt hat, so wird schwerlich ein langer Zeitraum zwischenliegen. Dann aber fragen wir uns: was hat innerhalb dieser verhältnismäßig kurzen Frist eintreten können, das des Propheten Meinung so völlig veränderte? Es hält schwer, darauf eine befriedigende Antwort zu geben; denn es ist willkürlich anzunehmen, daß die Bevölkerung der Stadt sich gerade zwischen diesen beiden Reden Jeremjas so ganz besonders verschlechtert habe.

Noch ein anderes Moment gibt zu denken Anlaß: wenn der Prophet seine beiden Gleichnisse miteinander in Beziehung setzte, so mußte er bei der zweiten prophetischen Handlung ein Publikum

vor sich haben, das die erste bereits kannte. Es würde also auch das darauf führen, daß die eine prophetische Handlung zeitlich auf die andere folgte.

Endlich muß auffallen, daß bei beiden Szenen auch der Ort der Handlung derselbe zu sein scheint: ein Töpfermarkt. In Kap. 18 empfängt Jeremja das Jahwewort in der Nähe eines Töpferladens. Er wird dort also auch seine Rede über das Tun des Töpfers und das Tun Jahwes gehalten haben, zumal nichts davon angedeutet ist, daß er sich von jenem Platze entfernt. Daß auch die zweite symbolische Handlung bei einem Töpferladen sich abspielt, wird dadurch wahrscheinlich gemacht, daß das Kaufen des Gefäßes besonders erwähnt wird, und dadurch, daß man sich in der Nähe des Scherbentors befindet.

Hat sich so der geschichtliche Zusammenhang von Kap. 18 und 19 als wahrscheinlich erwiesen, so bleibt noch die Frage, ob ein solcher Zusammenhang auch dem Erzähler vorgeschwebt habe. In der Tat, auch er scheint unser Kapitel als eine fortlaufende Handlung zu betrachten: das zeigt schon ein Vergleich von Kap. 18, V. 10 mit Kap. 19, V. 11 und 15[b]; und das wird formell noch wahrscheinlicher, wenn die Lesart der LXX zu Beginn von Kap. 19 „darauf sprach Jahwe ..." das Richtige bietet; das wird endlich fast zur Gewißheit erhoben durch die gemeinsame Überschrift, die Kap. 19—20 als eine zusammenhängende Erzählung heraushebt.

Der Gang der Handlung in Kap. 18 und 19 würde dann etwa folgender sein: Kap. 18, V. 1—4: Jeremja geht in das Töpferviertel hinab und beobachtet dort das Werden der Tongefäße. — V. 5—10: eine Ideenassoziation führt ihn darauf, seine Beobachtung anzuwenden auf die Gedankengänge, die ihn ganz ausfüllen, auf das Schicksal Judas. — V. 11: er ruft die Umstehenden herbei und legt ihnen ans Herz, sich den Töpfergefäßen gleich als ursprünglich Verworfene wieder von Jahwe annehmen zu lassen; denn, wenn man sich bessere, nehme Jahwe seine Drohungen zurück. — V. 12: er wird mit seiner Predigt abgewiesen. — V. 13—17: diese Verstockung des Volkes bewegt ihn zu einer herzbrechenden Klage. — V. 18: dadurch erbittert,

beschließen die Bürger, ihn zu töten. — V. 19—22ᵃ: jetzt erkennt Jeremja die unheilbare Verstockung seines Volkes und fleht selbst das Unheil auf seine Verfolger herab. — V. 22ᵇ. 23: Wiederholung dieses Motivs. — Kap. 19, V. 1 ff.: die Bitte des Propheten wird erhört: er erhält von Jahwe den Auftrag, einen Tonkrug zu kaufen und ihn öffentlich zu zertrümmern, ein Symbol dafür, daß die Hoffnung Kap. 18, V. 8 jetzt endgültig außer Kraft tritt. So löst sich das oben berührte Problem der schnellen Sinnesänderung des Propheten durch das abweisende Verhalten des Volkes, das die angebotene Verzeihung eben nicht will.

So schildern Kap. 18 und 19 einen wohlgeordneten dramatischen Verlauf; freilich ist derselbe durch die umständliche Darstellungsweise des Redaktors stark verschleiert, und man muß die geheimen Schleichwege, auf denen er sich des öfteren ertappen läßt, kennen, um die raffinierte Art der Komponierung zu entwirren. Begreiflich aber wird das Tun des Redaktors, wenn man sich vergegenwärtigt, daß das, was jetzt breit auseinandergezogen ist, im Kopfe des Erzählers eng beieinander gestanden haben muß.

Spätere Eingriffe in die Komposition von Kap. 21—24.

Die Echtheit der Stücke Kap. 22, V. 1—6ᵃ und Kap. 23, V. 1—8, die offenbar von demselben Verfasser stammen und einen Rahmen für die dazwischen stehenden Königssprüche bilden sollten, ist schon mehrfach angefochten: sachliche und stilistische Gründe sprechen gegen ihre Abfassung durch Jeremja, sprechen aber auch gegen ihre Abfassung durch den Redaktor. Nur ein späterer Glossator konnte so schreiben, und wir werden nicht fehlgehen, wenn wir hier dieselbe Hand vermuten, die wir bereits in Kap. 14 über den Dürrnisweissagungen ertappten.

Zwar war in V. 6 nicht das Königshaus angeredet, wie der Glossator wollte, sondern das Land, doch sind wohl in V. 7 mit den Zedern allerdings die Könige gemeint, und so ist es wahrscheinlich, daß schon der Redaktor mit V. 6 ff. zu den Königssprüchen überleiten wollte. — „Zedern und Libanon", das sind zwei hervorragende Stichworte in unseren Versen, „Zedern und

Libanon" bilden aber auch das Hauptstichwort von zwei anderen Sprüchen unseres Kapitels, nämlich von V. 20—22 und 23. Wenn nun außerdem V. 20—23 in ihrer gegenwärtigen Stellung aufs unliebsamste den Zusammenhang der Königssprüche unterbrechen, so wird die Annahme nicht allzu kühn sein, daß V. 20 bis 23 nach des Redaktors beliebter Stichwortdisposition ursprünglich vor V. 6ᵇ standen und die drei Libanonsprüche V. 20—22. 23 und 6ᵇf überleiten sollten von der Drohung gegen die Stadt Kap. 21, V. 10 zu den Königssprüchen. (Kap. 21, V. 11—14 sind schwerlich echt.)

Fragt man zum Schlusse, wie der Verfasser von V. 1—6 dazu kam, die ihm vorliegenden drei Libanonstücke so zu zerspalten, so ist darauf vielleicht folgendes zu antworten: er beabsichtigte den Königsweissagungen eine Einleitung voranzustellen, in der er den Gedanken ausführte, daß das Königtum weiter geblüht hätte, wären seine Vertreter nicht sündig gewesen. Einen damit ganz verwandten Gedanken glaubte er in der zweiten Hälfte des oben genannten Gedichtes zu finden: „Ein Gilead warst du mir (und hättest es bleiben können, wenn du meine Gebote erfüllt hättest. Das aber hast du nicht getan, darum:) fürwahr, ich will dich zur Wüste machen." — Auf der anderen Seite schien ihm die erste Hälfte vorzüglich geeignet zur Einleitung in die Sprüche über Jojachin; man brauchte nur die Liebhaber auf die Aristokratie zu deuten, so hatte man, was man wollte: unser Bearbeiter deutet V. 22 auf die Exilierung der oberen Zehntausend im Jahre 597 [1]).

Der Komplex Kap. 33, V. 13—32 enthält eine Reihe von Aussprüchen über die falschen Propheten; wie weit dieselben von Jeremja stammen, wie weit vom Redaktor, und wie weit von einem Glossator, läßt sich schwerlich mehr feststellen. Nur so viel

---

1) Daß V. 20—22. 23 und 6f. drei verschiedene Sprüche bilden, geht daraus hervor, daß das Steigen auf den Libanon in V. 20—22 und das Sitzen daselbst in V. 23 zwei ganz verschiedene Situationen malt, während in V. 6f. das Volk mit dem Libanon selbst identifiziert wird. Auch stilistische Gründe: das jedesmalige neue Anheben, sowie das jedesmalige Auslaufen in eine Drohung sprechen für eine Isolierung der drei kleinen Komplexe.

ist aus stilistischen Gründen höchst wahrscheinlich, daß dem letzteren V. 30—32 gehören. Dann aber werden wir auch die Überschrift לַנְּבִאִים in V. 9, welche gar nicht merkt, daß in V. 9 überhaupt nicht, in V. 10—12 nur nebenher von Propheten die Rede ist, derselben Hand zuschreiben, und wir werden uns erinnern, daß wir nun bereits zweimal dem Versuch begegnet sind, eine besondere Spruchgruppe durch Überschrift und Schluß aus ihrer Umgebung herauszuheben: der Spätere, der die Dürrnissprüche und die Königssprüche mit einem Rahmen versah, hat dasselbe mit den Prophetensprüchen getan.

Fragen wir nun, nach welchem Prinzip Kap. 23, V. 9ff. an Kap. 22, V. 30 anschließe, so läßt sich darauf eine befriedigende Antwort nicht geben. Anderseits vermissen wir hinter Kap. 22, V. 30 einen Spruch über Zedekia, und einen solchen bringt Kap. 24, welches zeitlich genau dort einsetzt, wo Kap. 22, V. 30 aufhört. Das führt auf die Annahme, daß Kap. 23, V. 9ff. gar nicht hierhergehört, sondern von unserem Glossator — in dem eifrigen Bestreben, die einzelnen Gruppen recht zu markieren — als „Prophetenspruchsammlung" neben die „Königsspruchsammlung" gestellt wurde. Es fragt sich dann noch, wo Kap. 23, V. 9ff. ursprünglich stand. Meines Erachtens zwischen Kap. 20 und 21, die jetzt ohne innere und äußere Anknüpfung aufeinander folgen und zwischen denen unser Komplex eine vorzügliche Verbindung herstellt: Kap. 23, V. 9 knüpft an Kap. 20, V. 18 an ad vocem Klage Jeremjas über seinen prophetischen Beruf, — und Kap. 21 bietet eine Illustration zu Kap. 23, V. 39f.

Die Redaktion von Kap. 29—33.

Kap. 29—33 bilden von jeher eine crux interpretum; das gilt nicht nur von ihrem Inhalt, sondern zum mindesten ebenso von ihrer Komposition. Mitten in dem großen Erzählungskomplex Kap. 24—44 bilden sie mit ihren langen lyrischen Ausführungen einen Fremdkörper, dessen Inhalt schwer mit den Anschauungen Jeremjas, dessen Form schwer mit den Grundsätzen des Redaktors vereinbar ist. Der letzteren Schwierigkeit wenden wir unser Hauptinteresse zu.

Wir fragen zunächst, welches denn eine normale Reihenfolge gewesen wäre, in der der Redaktor von Kap. 28 zu Kap. 34 uns hätte hinüberführen müssen. Die Antwort lautet offenbar dahin, daß er, einmal im erzählenden Tone begriffen, in ihm bis zum Schluß der Erzählungen Kap. 44 hätte verharren sollen. Vorausgesetzt, daß der Redaktor in der Tat so verfahren wäre, so wären also diejenigen Stücke aus Kap. 29—33 auszusondern, die eine Erzählung bringen, mithin: Kap. 29, V. 1—9. 15. 21 bis 23 und 24—30, sowie Kap. 32, V. 1—15. Vergleichen wir diese drei Erzählungen miteinander, so springt sofort in die Augen, daß sie sich alle drei um ein סֵפֶר drehen, und wir haben somit zwei Kriterien, in den oben bezeichneten Stücken die von unserem Redaktor beabsichtigte Reihenfolge zu erkennen: die Erzählungsform und das Stichwort סֵפֶר.

Dabei fällt es nun aber auf, daß dieses Stichwort סֵפֶר sich auch in Kap. 30, V. 2 findet. Das legt die Vermutung nahe, daß außer den angeführten Stücken auch Kap. 30, V. 1 und 2 vom Redaktor stammen. Dann wäre also Kap. 30, V. 1 f. ursprünglich die Einleitung zu Kap. 32 gewesen. Und in der Tat liegt dem nicht nur nichts im Wege — denn daß die jetzige Einleitung zu Kap. 32, V. 1—6 unecht ist, mindestens in ihrer gegenwärtigen Form, ist allgemein anerkannt —, sondern Kap. 30, V. 1 f. erhalten als Überschrift zu Kap. 32 einen ganz besonderen, prägnanten Sinn. Mußte Kap. 30, V. 2 als Überschrift zu den Trostweissagungen wunderlich erscheinen, da Jeremja sonst nie aufgefordert wird, seine Weissagungen in ein סֵפֶר zu schreiben mit Ausnahme von Kap. 36, dessen Erzählung ein für allemal für alle niedergeschriebenen Worte Geltung hat, so gewinnt dieses סֵפֶר als Überschrift zu Kap. 32 eine völlig andere Bedeutung: es ist der Kaufbrief über den Acker bei Anathoth, und Kap. 32, V. 6—15 ist die wörtliche Wiedergabe dessen, was in dem Kaufbrief stand. Nicht nur der Vertrag selbst, sondern offenbar auch das Wort Jahwes, das ihn inaugurierte, und die bedeutungsvolle Handlung mit Baruch V. 13—15 waren in jenem versiegelten Briefe dokumentarisch niedergelegt; was hätte die spätere Generation, die sich an das Wort Jeremjas erinnern

sollte, mit einem bloßen Kaufvertrag des Propheten angefangen, in dem das Wichtigste — die begleitenden Umstände — nicht mit verzeichnet war? Daher erklärt sich die Anwendung der Ichform, daher der eigentümliche knappe Stil, der vom Stil des Redaktors stark abweicht (Erbt), und der doch nicht Poesie ist, daher das וַיֹּאמֶר יִרְמְיָהוּ in V. 6, das sich weder an Zedekia richtet noch an Gedalja, sondern eben nur den Wortlaut des dem Redaktor vorliegenden Schriftstückes einleiten soll, und das bedingt war durch eine den Ort der Handlung bezeichnende Notiz des Redaktors, die sich zwischen Kap. 30, V. 1 f. und Kap. 32, V. 6 ff. schob und die Grundlage für die jetzige Bearbeitung Kap. 32, V. 1—6 darstellte.

Haben wir mit unserer Vermutung über die ursprünglich vom Redaktor zwischen Kap. 28 und 34 eingereihten Stücke recht, so ist also alles übrige in Kap. 29—33 einer späteren Redaktion zuzuweisen. Was dieses „übrige“ zusammenhält, ist der tröstliche Charakter, der Kap. 30—33 durchzieht, und der diesen Kapiteln in Verbindung mit Kap. 30, V. 2 das berühmte Renommee als „Trostbuch“ eingebracht hat. Wir kennen den Zusammensteller derartiger Komplexe schon aus anderen Partien unseres Buches: es ist derselbe Mann, der die Dürrnisweissagungen, die Königs- und Prophetensprüche zusammensetzte.

Es fragt sich nun noch, wie jener Glossator dazu kam, das „Trostbuch“ zusammenzustellen, und wo er seine Troststellen herholte. Offenbar fand er das lange messianische Gebet Kap. 32, V. 16 ff. bis Kap. 33 Schluß schon vor und benutzte nun diese ausgedehnte Partie, um noch andere Troststellen, die sich im Buche Jeremja vorfanden, hierher zu setzen.

Diese Troststellen, die er aus verschiedenen Kapiteln unseres Buches zusammenträgt, sind meines Erachtens spätere Zusätze, knüpfen aber, wenn auch nicht sehr geschickt, an echte Stellen an. So schließt sich an die echten Verse Kap. 30, V. 5 f. die spätere Erweiterung V. 7—11, an die echten Verse 12—14 die Erweiterung V. 15 bis Kap. 31, V. 14 (vielleicht sind auch einige Verse im Anfang von Kap. 31 echt; so die meisten Neueren). Endlich schließen sich an Kap. 31, V. 15–20 die Zusätze V. 21–40 an.

Wo die in Kap. 30 gesammelten Stellen ursprünglich standen, läßt sich nicht mehr feststellen. Die Tröstungen von Kap. 31, die sich auf Nordisrael beziehen, wenigstens soweit sie echt sein könnten, finden nach einer ansprechenden Vermutung ihre Stelle hinter Kap. 3.

Die Einleitung zu diesem Trostbuch Kap. 30—33 hat der Glossator teils dem Redaktor fortgenommen Kap. 30, V. 1f., teils selbst gedichtet Kap. 30, V. 3f.; vgl. das Verfahren des Glossators bei den Königs- und Prophetensprüchen.

Der Verfasser von Kap. 36.

Kap. 36 wird häufig als einer der Grundpfeiler für die Annahme dargestellt, daß in den erzählenden Stücken Baruch spreche; trotzdem läßt es sich gerade an ihm in hohem Grade wahrscheinlich machen, daß es von einer anderen Hand stammt. Man führt besonders die große Ausführlichkeit für Baruch ins Feld, und doch ist gerade das die Waffe, welche entschieden gegen die Verfasserschaft Baruchs gewandt werden muß. Denn gerade die Ausführlichkeit der Schilderung nimmt ihren gleichmäßig ruhigen Fortgang auch da, wo Baruch gar nicht mehr dabei ist, V. 20ff. Nun könnte man freilich einwenden, Baruch habe die V. 20ff. geschilderten Ereignisse sich nachträglich genau erzählen lassen. Das wäre an sich nicht unmöglich, aber die eigentliche Schwierigkeit wäre dadurch noch nicht gelöst. Denn wenn Baruch wirklich unser Kapitel geschrieben haben soll, so muß als selbstverständlich verlangt werden, daß er vor allen Dingen das, was er aus eigener Erfahrung wissen mußte, und was, da es den Propheten selbst anging, für seine Leser natürlich am interessantesten war, ausführlich berichtete. Statt dessen erfahren wir nicht nur nicht, daß Baruch auf den Rat der Fürsten V. 19 fortging, müssen es vielmehr erraten, sondern hören nicht einmal, daß und wo sich Jeremja verbarg. Der Autor von V. 26 Schluß hat keine Ahnung, wo der Prophet und der Schreiber damals steckten.

Dieser Tatbestand schließt es nach meinem Ermessen einfach aus, daß Kap. 36 von Baruch stammt. Vielmehr führt vieles

darauf, daß der Berichterstatter zu denen gehörte, die mit dem Hofklatsch wohl vertraut waren, vielleicht jener Szene selbst beiwohnte.

Die in V. 1 ff. sich zeigende intime Kenntnis der Verhältnisse Jeremjas braucht keineswegs auf die Autorschaft Baruchs zu führen; vielmehr konnten das die Fürsten nach V. 17 ebensogut wissen; ja es könnten einzelne Mängel, z. B. der, daß der Autor nicht weiß, **wodurch** Jeremja am Erscheinen im Tempel verhindert war, auch hier als Handhabe **gegen** die Verfasserschaft Baruchs benutzt werden. — Was endlich den Schluß von Kap. 36 angeht, so konnte es sich ja jeder selbst sagen, daß jene Rolle noch einmal geschrieben war, wenn sie vor ihm lag (vor dem Redaktor als das Material, das er in Kap. 1—25 verarbeitete).

Die Entstehung von Kap. 45.

Deutlich erinnert uns Kap. 45 an jene, besonders in Kap. 11 bis 25 auftretenden Versuche zurück, genuin jeremjanische Worte in Reden oder Einleitungen einzuhüllen, welche der Redaktor selbst produziert bzw. reproduziert hatte. Ähnlich hier: schälen wir heraus, was sich durch seine Sprache als echtes Gut **des Propheten** verrät, so fällt zunächst fort V. 1. 2, אמרת in V. 3, כה תאמר אליו in V. 4. Was übrigbleibt, hat der Redaktor schwerlich frei erfunden. Wir dürfen vielmehr annehmen, daß er es in dem ihm vorliegenden Material auffand. Dann aber dürfen wir auch mit gutem Recht die Frage stellen: hat der Redaktor in der Beziehung unserer Verse auf Baruch das Richtige getroffen? Wir antworten darauf mit uneingeschränktem „Nein!“ Natürlich kann auch Baruch einmal betrübt gewesen sein; aber wie wenig verständlich aus unserem Kapitel sowohl die Veranlassung zu dieser Traurigkeit als auch das Streben Baruchs nach Hohem wird, zeigt zur Genüge der Umstand, daß man von jeher mit der Deutung dieser Tatsachen nichts Rechtes hat anfangen können.

Dagegen fällt die hier ausgesprochene Klage und die Antwort Jahwes auf sie in ein ganz anderes Licht, wenn sich beides auf Jeremja selbst bezieht. Von **diesem** haben wir in der Tat

Klagen über Kummer auf Kummer oft genug gehört, dieser konnte allerdings nach Großem und Hohem streben, und ihm gegenüber paßte allerdings die schöne Antwort Jahwes in V. 4: „Was ich gebaut, muß ich selbst verwüsten, Was ich gepflanzt, ich selbst zerstören, Das ganze Land, das doch mein ist.“ Was ist gegen diesen Riesenschmerz Jahwes der Kummer seines Dieners Jeremja, dem das Land nicht gehört, der es nicht gebaut, nicht gepflanzt hat, der es nur wartete als Knecht seines Herrn? — ein Gedanke, der in seiner Schönheit und Tiefe zu dem Herrlichsten gehört, was wir von unserem Propheten haben. — V. 5 von כי הנני מביא ab führt dasselbe, aber unschön, aus, ist auch durch die Phrase: das Leben wird jemand לשלל verdächtig und meines Erachtens ein späterer Zusatz. Auch durch das Metrum wird er ausgestoßen.

Wir haben noch eine Antwort auf die Frage zu geben: Wie kam der Redaktor dazu, an den Schluß des von ihm herausgegebenen Buches gerade eine Weissagung über Baruch zu stellen? Einen Aufschluß über diese Frage scheint V. 1 zu bieten. Wir dürfen annehmen, daß das dem Redaktor vorliegende Material mit dem von Baruch aufgeschriebenen, Kap. 36, V. 32 genannten Buche identisch war, oder doch von ihm dafür gehalten wurde. Dann ist sich der Redaktor mit Bescheidenheit bewußt geblieben, daß sein Anteil an dem vorliegenden Buche nur den Wert einer „zweiten wesentlich umgearbeiteten und vermehrten Auflage“ hatte [1]), und er hat dem ursprünglichen Herausgeber Baruch dadurch ein Denkmal gesetzt, daß er an den Schluß eine ihm gewidmete Weissagung stellte, als wollte er auch die zweite Auflage unter seinem Namen ausgehen lassen.

Vermutungen über die Redaktion von Kap. 35—52.

Die Entstehung der Redaktion von Kap. 35—52 ist nicht mehr mit Sicherheit zu eruieren; wir sind auf Vermutungen angewiesen.

---

1) Vgl. übrigens die im Gegensatz zum Vorhergehenden passivische Konstruktion am Schlusse von Kap. 36, V. 32, welche vielleicht andeuten soll, daß eine Anzahl von Versen nicht mehr von Baruch nach dem Diktat Jeremjas, sondern vom Redaktor aus Erinnerung und Tradition angefügt wären.

Aus folgenden Gründen nehme ich an, daß der Redaktor ursprünglich beabsichtigte, das Buch mit Kap. 36 schließen zu lassen: 1) Das Kapitel hat inhaltlich offenbar die Bestimmung, zu zeigen, woher das im vorliegenden Buche aufgespeicherte Material stamme. 2) Kap. 45 hat offenbar die Bestimmung, das Werk des Redaktors zu beschließen; es weist aber sowohl inhaltlich als auch formell (durch V. 1) auf Kap. 36 zurück, hat also vermutlich ursprünglich den Abschluß von Kap. 36 gebildet und ist erst später, als noch Kap. 37—44 hinzukamen, an seine jetzige Stelle gerückt. 3) Kap. 32, V. 1—15 verglichen mit Kap. 37, V. 11 ff. macht es im hohen Grade wahrscheinlich, daß der Redaktor noch nicht beabsichtigte, die Erzählung in Kap. 37 zu schreiben, als er die Erzählung in Kap. 32 berichtete. 4) Wie allgemein anerkannt wird, ist der Übergang in Kap. 37, V. 1 f. überaus gekünstelt. 5) Die Anwendung der Ichrede in Kap. 35 würde ich unter diesen Umständen etwa folgendermaßen erklären: der Redaktor hatte das Kapitel bereits niedergeschrieben, um es in einen der Redekomplexe von Kap. 1—25 einzuflechten; es kam dann aber nicht zur Verwendung und wurde nun am Schlusse — vor dem eigentlichen Schlußkapitel 36 — nachgetragen.

Daß der Redaktor in Kap. 37—39 von einem anderen Berichterstatter schöpft als in Kap. 40—44, schließe ich aus folgenden Gründen: 1) Kap. 37—39 legt den Hauptwert auf Anekdoten aus dem Leben des Propheten; Kap. 40—44 legt den Hauptwert auf das Verhalten des Volkes Jeremja gegenüber. 2) Kap. 39, V. 15—18, dem Spruch über Baruch nachgebildet, soll offenbar wie dieser einen Abschluß markieren. Der Redaktor glaubte also, sein Buch sei nun abgeschlossen, als er Kap. 39, V. 15—18 dichtete; erst später hörte er dann noch Berichte über des Propheten Schicksal nach 586. 3) So würde sich auch die Differenz zwischen Kap. 39, V. 11—14 und Kap. 40, V. 1—5 erklären. Es sind zwei verschiedene Versionen über Jeremjas damaliges Schicksal; beide kursieren im Volk und beide werden vom Redaktor, der sich bei verschiedenen Berichterstattern erkundigt, aufgenommen.

Durch Kap. 45 liegt es nahe, daß der Redaktor hier end-

gültig sein Buch beschlossen habe. Was in Kap. 46—51 folgt, ist nicht nach den Prinzipien des Redaktors geordnet, wohl aber nach dem Grundsatz jenes Glossators, der überall bestimmte Gruppen von Sprüchen herauszuheben strebt. Er mag die Völkerweissagungen gesammelt und an den Schluß des Jeremjabuches gestellt haben. Dabei ist es nicht unmöglich, daß ein Kern dieser Weissagungen, an die spätere anknüpfen, von dem Propheten selbst stammt. Er würde dann seinen Platz etwa bei Kap. 25 gehabt haben, vgl. LXX.

Daß Kap. 52 ein später Nachtrag ist, wird allgemein anerkannt.

2.

Zacharja 1—8 [1]).

Von

Dr. A. van der Flier, G. Jz. Pfarrer in Purmerend (Holland).

Aus den allgemein als echt angesehenen Kapiteln des Zacharjabuches sind bekanntlich die Nachtgesichte (1, 7—6, 8) leicht als ein selbständiger Teil abzusondern.

Mit ihnen will ich beginnen, und zwar zuerst mit dem fünften (Kap. 4), weil es die meisten Schwierigkeiten bietet. Es ist die Vision vom goldenen Leuchter. Oben auf ihm ist ein Ölbehälter, und sieben Lampen sind an ihm, sowie sieben Gießröhren für die Lampen; neben ihm stehen zwei Ölbäume, rechts einer und links einer (V. 1—3). So weit ist alles in Ordnung. Aber dann fängt der Prophet an, den Engel nach der Bedeutung des Geschauten zu fragen, und da sieht man gleich, daß der Zusammenhang gesprengt ist; denn statt einer Deutung der Vision erhalten wir ein Trostwort für Zerubbabel und die Verheißung, daß er

1) Für die sprachliche Korrektur bin ich Herrn stud. theol. Jung in Utrecht vielen Dank schuldig.

den Tempelbau vollenden werde. Erst mit V. 10^{b} fängt die wirkliche Deutung des Gesichtes an. Fast allgemein wird darum geurteilt, daß V. 6^{b}—10^{a} hier nicht seinen ursprünglichen Platz habe (nur die Leidener Übersetzung hält sich an den Text der Massora). Diese Verse stehen ganz außerhalb des Zusammenhangs, gehören also meines Erachtens gar nicht zur Vision; zu dieser ist somit nur V. 1—6^{a} und V. 10—14 zu rechnen. Wenn man allerdings die zwei Ölbäume auf Zerubbabel und Josua deutet, hat man eine, wenn auch lockere Verbindung; doch dazu gibt der Text kein Recht. Denn das Unrichtige dieser Deutung erhellt ganz deutlich, wenn man die anderen Visionen vergleicht und ihren Charakter ins Auge faßt. Sämtliche Visionen nämlich beziehen sich nicht auf Einzelheiten, sondern deuten nur Allgemeines an, und die vielen Besonderheiten sind nur Beiwerk. Dazu kommt, daß das Produkt der beiden Bäume Öl ist, wie es in den Lampen brennt. Nach V. 10^{b} aber sind die Lampen Jahwes Augen, was allein schon jene Deutung der Bäume unmöglich macht. Was sollte auch Josua hier tun? Ferner ist eine literarische Eigentümlichkeit zu beachten: V. 6^{b} heißt es: „das ist Jahwes Wort an Zerubbabel also", und V. 8^{a}: „und es geschah Jahwes Wort zu mir also". Nun findet sich aber in den eigentlichen Visionen dieser Ausdruck nicht, sondern mit dem Propheten redet vielmehr der Engel Jahwes. Dagegen in den anderen Stücken ist diese Ausdrucksweise gewöhnlich (vgl. 1, 1; 7, 4; 7, 8; 8, 1. 18). Die richtige Erklärung kann nach meiner Meinung nur die sein, daß Jahwe seine Aufmerksamkeit auf alles richtet und unaufhörlich gerichtet hält. Das paßt auch sehr gut zu Vision 1 (siehe unten).

V. 7 hat den Exegeten viel Mühe bereitet. Der Berg, der vor Zerubbabel schon zur Ebene werden sollte, ist es für viele nach ihm auch geblieben. Die neueste Erklärung von Sellin (Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde, S. 92—95) leidet unter vielen Schwierigkeiten. Sellin versteht unter dem Berge die Ruine des Tempels, hält יסדו für ein Imperf. Kal, den האבן הראשה (wobei er die Textänderung הָרִאשֹׁנָה empfiehlt) für den Grundstein und findet hier eine Nachahmung

babylonischer Gebräuche, da nämlich für die Babylonier bei der Wiederherstellung eines Tempels das Suchen und Finden des alten Grundsteines besonderen Wert hatte. Bertholet hat schon gegenüber dieser Auffassung als Imperfekt auf die parallele Femininform תבצענה (ThLZ. 1901, Sp. 539) hingewiesen. Dabei hat die Deutung vom Ruinenberg etwas Sonderbares. Muß dieser zur Ebene werden vor (לפני) Zerubbabel, nicht durch seine Kraft, sondern durch den Geist Jahwes?

Ich denke, daß die in V. 10 vorhergesagte Freude mit dem Jubelruf in V. 7^b etwas zu schaffen hat. Auch erwartet man nach V. 6 („das ist Jahwes Wort an Zerubbabel also: nicht durch Macht und nicht durch Gewalt, sondern durch meinen Geist! spricht Jahwe Zebaoth") nicht, daß Zerubbabel aufgefordert wird, etwas zu tun, um so weniger, als auch in V. 7^a die Rede ist von einer Handlung, die zwar zu seinen Gunsten, aber ohne seine eigene Anstrengung geschehen wird. Der große Berg soll durch Jahwes Kraft zur Ebene werden. V. 7^b paßt dazu freilich nicht, sondern vielmehr V. 9^b. Derselbe Ausdruck wie in V. 9^b findet sich auch in Kap. 2, 15 und 6, 15, immer mit Beziehung auf etwas, was Gott herbeischaffen wird, — eine Prophezeiung von allgemeinem Charakter. Mit V. 10 hat 9^b gar nichts zu tun. Vertauscht man V. 7^b mit 9^b, so ergibt das einen viel besseren Sinn. Der Berg ist symbolisch zu verstehen von den Schwierigkeiten, welche Zerubbabel im Wege stehen (vgl. Jer. 51, 25 f.). Die Versicherung, daß er vor Zerubbabel ohne dessen persönliche Anstrengung zur Ebene werden soll, fordert dies bestimmt. האבן הראשה ist der Giebelstein; der Grundstein heißt immer אבן פנה (Jes. 28, 6; Job. 38, 6) oder ראש פנה (Ps. 118, 22). Das Perfekt sagt, daß die Grundlegung bereits Tatsache sei, worauf V. 9 folgt: „Seine (Zerubbabels) Hände sollen es vollenden, und er wird den Giebelstein hinaufbringen unter dem Jubelruf: schön, schön ist er. V. 10: Denn die, welche den Tag kleiner Anfänge verachten, die werden mit Freude das Senkblei 1) in Zerubbabels Hand sehen."

1) Das nahe Aufeinanderfolgen des zweimaligen אבן ist nicht anstößig. אבן הבדיל wenigstens ist terminus technicus.

Sellin (a. a. O. S. 91) erkennt, daß dieser Abschnitt sachlich nicht zu den Gesichten gehört, nimmt aber einen literarischen Zusammenhang an; wohl nicht mit Recht, wie ich glaube oben bewiesen zu haben. Auch ist seine Vermutung, daß der Prophet gleich bei der ersten Niederschrift von Kap. 3 und 4 diesen Passus am Rande nachgetragen habe, sonderbar. So macht es kein Prophet. Auch sagt Kap. 3, daß Zerubbabel noch kommen muß, und hier hat er den Tempel sogar schon begründet! Wie diese Verse in den Text eingedrungen sind, ist für uns nicht mehr zu entscheiden. Vielleicht durch einen Abschreiber, vielleicht auch durch einen Redaktor (es sind uns ja außer den Gesichten nur Fragmente aufbewahrt). Solche Irrungen gehören nun einmal zum Schicksal alter Schriften.

Also die Vision ist in Kap. 4, 1—6ᵃ. 10ᵇ—14 enthalten; V. 6ᵇ—10ᵃ gehört nicht dazu, sondern ist erst später eingefügt.

Auch Kap. 6, 9—15 ist von den Gesichten zu trennen. Daß die Stelle doch dazu gerechnet wird, hat seine Ursache darin, daß sie an Kap. 3 anklingt. Unten soll gezeigt werden, daß dieses selbst von den Gesichten zu trennen ist. Form und Charakter ist wiederum wesentlich verschieden. Hier redet kein Engel, sondern das Wort Jahwes kommt zum Propheten (wie Kap. 1, 7 usw.). Aber am meisten spricht der Umstand dafür, daß nicht etwas Geschautes vorliegt, sondern eine symbolische Handlung des Propheten. Die Handlung mit ihrer Deutung und die daran geknüpfte Prophezeiung sind ganz und gar gewöhnliche Vorhersagung. Es wird sogar von dem friedlichen Einvernehmen zwischen dem Priester und dem Messias gesprochen (V. 13), die Kronen sollen zum Andenken an die Geber im Tempel aufbewahrt werden (V. 14). Auch V. 15 ist eine Vorhersagung im Geiste Deuterojesajas.

Also auch Kap. 6, 9—15 muß von den Gesichten getrennt werden. Mit Kap. 3 ist es ebenso.

Hier ist eine gegenseitige Vergleichung der Gesichte am Platze. Die besondere literarische Form, welche diese Gesichte haben, ist leicht zu erkennen. Die Ähnlichkeit ist so groß und durchgehend,

daß man von einem künstlerischen Bau reden kann. Dann würde man aber dem Propheten unrecht tun, wollte man annehmen, daß er bei einem Glied seiner künstlerischen Kette diese Form ohne Not durchbrochen und geändert habe. Und das wäre der Fall, wenn Kap. 3 zu den Gesichten gerechnet würde. Man beachte nur folgendes:

Zur Form der Gesichte gehört:

1) eine kurze Einleitung, eine Art Formel, welche das Nachfolgende als Geschautes charakterisiert; so
   in Vision 1: Ich sah in der Nacht und siehe (1, 8),
   „ „ 2: Ich erhob meine Augen und sah, und siehe (2, 1),
   „ „ 3: Ich erhob meine Augen und sah, und siehe (2, 5),
   „ „ 5: Und ich erhob wiederum meine Augen und sah, und siehe (5, 1),
   „ „ 7: Ich erhob meine Augen und sah, und siehe (5, 9),
   „ „ 8: Und ich erhob wiederum meine Augen und sah, und siehe (6, 1).

In Vision 6 ist eine Variation eingetreten, die aber ganz zu den aufgestellten Formen paßt. Die gewöhnliche Formel ist in Kap. 5, 5 deutlich zu erkennen, wenn es heißt: „Und der Engel, der mit mir redete, ging heraus und sprach zu mir: hebe doch deine Augen auf und sieh!“

Vision 4 weicht noch mehr ab. „Und der Engel, der mit mir redete, kehrte zurück und weckte mich, wie einen, der aus dem Schlafe geweckt wird. Und er sprach zu mir: was siehst du?“ (4, 1—2). Aber auch hier ist die Ähnlichkeit nicht zu verkennen und der Hinweis auf etwas Geschautes sehr deutlich. Diese Variationen vermehren nur den künstlerischen Wert.

In Kap. 3 aber zeigt nur das erste Wort einige Ähnlichkeit: ויראני.

Nun kommt aber dazu — und das ist die Hauptsache:

2) Jede Vision zeigt ein konkretes Bild.

Vision 1: Der Mann auf braunem Pferde neben anderen, verschiedenfarbigen Pferden.
„ 2: Die vier Hörner und die vier Schmiede.
„ 3: Der Mann mit einer Meßschnur in der Hand.
„ 5: Der Leuchter von Gold mit Ölbehälter und Gießröhren und die zwei Ölbäume.
„ 6: Die fliegende Buchrolle.
„ 7: Das Weib im Epha.
„ 8: Vier Wagen zwischen zwei ehernen Bergen hervorkommend und mit verschiedenfarbigen Pferden bespannt.

In engem Zusammenhange damit steht die dritte Eigentümlichkeit.

3) Zacharja wird angeredet und fragt nach der Bedeutung des Geschauten.

So in Vision 1: „Und ich sprach: was bedeuten diese (die Pferde), mein Herr? und es sprach der Engel, der mit mir redete, zu mir: ich will dir zeigen, was diese bedeuten“ (1, 9—10). Darauf folgt die Erklärung.

Ebenso Vision 2 (2, 2—4); Vision 3 (2, 6); Vision 4 (4, 4—6. 11—14); Vision 5 (5, 3) hat keine Frage des Propheten, sondern nur: „und er sprach zu mir: das ist ...“; Vision 6 (6, 6), Vision 7 (5, 8) wie Vision 5; Vision 8 (6, 4 f. 8).

Die beiden letzten Eigentümlichkeiten fehlen aber in Kap. 3 gänzlich. Dem Propheten wird kein konkretes Bild gezeigt. Also folgt auch keine Frage nach der Bedeutung des Geschauten und keine Erklärung des Engels, sondern eine symbolische Handlung, die sehr durchsichtig ist, und dazu eine prophetische Zusage an Josua, den mit Namen genannten Priester. Auch letzteres steht in direktem Gegensatz zu den eigentlichen Gesichten. Da ist alles im Halbdunkel gelassen, mysteriös, fremdartig. Ein Mann auf braunem Rosse zeigt sich zwischen Myrten. Vier Hörner erscheinen, hernach kommen vier Schmiede. Was sie aber zu tun haben, ist unsicher, und der Prophet muß um Auskunft bitten.

In der 3. Vision tritt ein Mann auf, der eine Meßschnur in der Hand hält. Auch hier ist unbestimmt, wohin er geht, und was er damit tun will. So ist es überall. Ein Leuchter von Gold zwischen zwei Bäumen, eine fliegende Buchrolle, ein Weib in einem Epha und danach zwei Weiber mit Flügeln wie Storchenflügel, vier Wagen, die zwischen zwei ehernen Bergen hervorkommen — nirgends reale, historische Dinge oder Personen; alles hat ein mystisches Gepräge, wie es zu Nachtgesichten paßt. In Kap. 3 aber ist nichts von alledem zu finden. Hier haben wir eine historische Person und eine Handlung, die sich auf jene bezieht. So hat Kap. 3 gerade große Ähnlichkeit mit Kap. 6, 9—15 und 4, 6[b]—10[a], besonders mit den erstgenannten Versen. Beide Male dreht es sich um eine symbolische Handlung (Verfertigung einer Krone, Vertauschen der Kleider Josuas), beide Male wird Josua angeredet und die Verheißungen sind beinahe die gleichen; nämlich Kap. 3, 8: „Höre doch, Josua, du Hoherpriester! du und deine Genossen, die vor dir sitzen, sind Männer des Vorzeichens dafür, daß ich meinen Zemach bringen werde“ und Kap. 6, 12: „Und sage zu ihm (Josua) also: so sagt Jahwe Zebaoth: Siehe ein Mann kommt, ‚Zemach‘ genannt, und unter ihm wird es sprossen, und er wird den Tempel Jahwes bauen.“

Noch ein weiteres Argument nötigt, Kap. 3 von den Gesichten zu trennen. Der Inhalt dieses Kapitels nämlich stimmt nicht zu der Zeitangabe Kap. 1, 7 (24/11 des 2. Jahres des Darius). Daß mit dem Zemach in Kap. 3 und 6 Zerubbabel gemeint sei, ist (das sage ich mit Sellin) nicht zu leugnen. Die analogen Ausdrücke Kap. 4, 9 und 6, 13 beweisen das zur Genüge: nach Kap. 6, 13 soll der Zemach den Tempel bauen, während Kap. 4, 9 Zerubbabel als der bezeichnet wird, welcher den Grundstein gelegt hat und die Vollendung herbeiführen wird. Nun geschah die Gründung des Tempels schon am 24/6 desselben Jahres, also fünf Monate früher. Wie ist da noch möglich das Kommen Zerubbabels, als des Tempelerbauers, unter Angabe eines Vorzeichens erst von der Zukunft zu erwarten? Sellin erklärt es aus dem apokalyptischen Charakter der Gesichte, nach meiner Meinung wohl nicht mit Recht.

Bevor wir aber diese Frage eingehender behandeln, wollen wir zuerst untersuchen, ob sich bei den einzelnen Visionen nicht noch mehr Anhänge und Erweiterungen konstatieren lassen. Bei der ersten Vision kann über diese Frage nicht mit Sicherheit entschieden werden. Andeutungen, welche auf eine Erweiterung hinweisen, sind wohl vorhanden. Der eigentliche Rahmen des Gesichtes ist, wie eine Vergleichung mit dem ihm sehr ähnlichen achten Gesicht (Kap. 6, 1—8) lehrt, durchbrochen. In Kap. 6, 1—8 haben wir nur das Bild, die Deutung, die Aktion im Bilde und die kurze, feierliche Erklärung. Dagegen mutet der Schluß des ersten Gesichtes fast wie ein Nachtrag, wie ein Weiterspinnen des Gedankens an (V. 12 ff.). Nachdem nämlich das Bild beschrieben, die Deutung gegeben und die Aktion im Bilde bereits vollendet ist, beginnt der Engel Jahwes wieder zu sprechen, und zwar redet er diesmal Jahwe selbst an. Er fragt ihn, wie lange er gegen Jerusalem und die Städte Judas unbarmherzig bleiben wolle (V. 12). Jahwe antwortet ihm mit freundlichen und trostreichen Worten (V. 13). Und nun wendet sich der Engel zum Propheten und fordert ihn auf zu predigen, und dies ganz im Stile der Reden Zacharjas (mehrfach wiederholtes: „spricht Jahwe", viermal in drei Versen!; zweimal: „predige also!"). Vom Geschauten und seiner Deutung ist keine Rede mehr. Da aber der klare Zusammenhang nicht erlaubt, diese Verse von der Vision zu trennen, so ist die einzige Erklärung die, daß diese Verse nicht zur ursprünglichen Konzeption gehören, sondern später hinzugefügt wurden, jedoch vom Propheten selber, der seine Vision dergestalt erweitert hat.

Anders steht es mit dem dritten Gesicht. Die Verse Kap. 2, 10—17 können nicht dazu gerechnet werden. In der Erweiterung des ersten Gesichtes redet noch der Engel, und der Prophet wird beauftragt, zu predigen. Hier aber folgt ohne Einleitung die Predigt selbst, und es werden sogar die, welche bei der Tochter Babel wohnen, aufgefordert, nach Sion zu fliehen. Damit befinden wir uns aber völlig außerhalb der Sphäre der Nachtgesichte.

In diesem Stückchen treffen wir zweimal auf den Ausdruck,

der uns schon in Kap. 4, 9^{b} begegnet ist: „Und ihr werdet [du wirst] erkennen, daß Jahwe Zebaoth mich gesandt hat“ (Kap. 2, 13 und 15). Wer Zacharja aufmerksam liest, in die Eigentümlichkeiten seiner Vorstellungen, Gedanken und seines Stiles eindringt, muß sich an diesem Ausdruck stoßen. Der Prophet hatte gar keinen Grund, seine göttliche Sendung und die Wahrheit seiner Worte irgendwie zu beweisen. Er stellt sich selbst nicht in den Vordergrund, er hat auch keinen Streit zu führen; höchstens gilt es, wider Mutlosigkeit zu kämpfen. Aber dafür genügt es, zu trösten und die Gnade Gottes anzukündigen. Zacharja hat nicht, wie Jeremia oder Micha, andere Propheten zu Gegnern. Glaubensmangel und Mattheit der Seele konnten zwar wohl den Mut nicht haben, die zuversichtliche Erwartung des Propheten zu teilen, gingen aber jedenfalls nicht dazu über, seine göttliche Mission zu bezweifeln oder zu leugnen und ihm daher Widerstand entgegenzusetzen. Die überflüssige Wiederholung der Formel: „also spricht Jahwe!“ ist kein Widerspruch, sondern kann, wenn sie überhaupt echt ist, nur eigene Schwachheit verraten. Aber es gibt auch einen Beweis, daß seine Würde als Prophet nicht angegriffen worden ist. Wenn Kap. 7 und 8 eine Gesandtschaft kommt, um die Priester und die **Propheten** zu befragen, ob das Fasten zur Erinnerung an die chaldäische Katastrophe noch fortgesetzt werden solle, da ist es Zacharja, der die Antwort gibt „an alle Leute des Landes und an die Priester“, und er redet dabei ganz wie einer, der nicht zu befürchten hat, daß sein Wort nicht angenommen werden könnte. Er zweifelt nicht daran, daß man auf ihn hören werde, und von einem Kampf um seine Prophetenwürde ist keine Spur zu finden. Was bezweckt da die Aussage: „und ihr sollt erkennen, daß Jahwe mich gesandt hat“? Noch schlimmer steht es mit der Versicherung in Kap. 2, 12: אחר כבוד שלחני. Voraus geht: „denn so spricht Jahwe Zebaoth“, nachher folgt: אל־הגוים השללים אתכם. Nowack bringt beides zusammen und scheidet אחר כב' aus. Wohl mit Unrecht. Er muß auch V. 12^{c} als Zwischensatz betrachten („denn wer euch antastet, tastet deinen Augapfel an“), weil er V. 13 als Inhalt des zu den Heidenvölkern Gesagten ansieht. Das geht aber nicht; denn V. 13 ist an Juda

gerichtet. Wohl hat er Recht, daß nach dem jetzigen Kontext das Sätzchen vom Propheten gesagt ist. Aber welchen Sinn kann es so haben? Nowack meint mit Hitzig und Ewald: „Nach Ehre, nämlich des Erfolges, hat er mich ausgesandt.“ Jeder sieht, daß „des Erfolges“ eingetragen ist. Es wäre noch etwas ganz anderes als eine Anerkennung als Prophet. Auch stehen die Worte gar nicht am richtigen Platz. Wie ist nun das Rätsel zu lösen? Bekannt ist der starke Anklang dieser Verse an zwei Stellen des Jesajabuches, Kap. 14, 1f. und 48, 20. Die erstgenannte Stelle weist Duhm in jüngere Zeit und nimmt sogar literarische Abhängigkeit von Zacharja an. Bei Kap. 48, 20 schweigt er von der doch auffallenden Übereinstimmung. Auch Marti sagt nichts davon. Nun ist aber der Ausdruck בת־ציון, welcher bei Zacharja nur hier vorkommt (Kap. 1, 14; 7, 20 steht einfach ציון), Jesaja und Deuterojesaja sehr geläufig; auch ist מניף את־ידי עליהם bei Jesaja ursprünglich (Kap. 11, 15; 19, 6), und die eschatologischen Gedanken unserer Stelle erinnern auch stark an Deuterojesaja. Liegt da nicht die Vermutung nahe, daß diese Verse ganz im deuterojesajanischen Geist geschrieben sind und in V. 12^{b}. 13^{c} und 15 eine Anspielung auf den Ebed-Jahwe vorliegt? Nach dem vorliegenden Texte kann es sich nur um den Propheten handeln; dies ergibt aber keinen Sinn. Man muß dabei im Auge behalten, daß Zacharjas Reden nur sehr fragmentarisch überliefert sind (siehe unten). Vielleicht, daß Kap. 4, 9^{b} zeigt, daß der Prophet auch hier an Zerubbabel denkt, den er ja den Zemach, Messias, nennt. Er braucht darum Zerubbabel noch nicht mit dem Ebed identifiziert zu haben, sondern hat nur einen Zug aus dem Bilde des Ebed auf Zerubbabel übertragen, den er auch tatsächlich Kap. 3, 8 (vgl. Haggai 2, 23) Ebed nennt. Doch will ich das nur als Vermutung geäußert haben. Aber der vorliegende Text ergibt keinen Sinn, und die dreifache Wiederholung, obendrein an einer anderen Stelle, verbietet, an eine Glosse zu denken. Tatsache ist ferner, daß hier Deuterojesajanisches gefunden wird [1]).

1) In seiner Note zu Kap. 2, 10f. sagt Wellhausen: Prophetische Lyrik im Stil von Jesaja 40ff.

Jetzt, wo ich meine, die Visionen in ihrer reinen Gestalt dargelegt zu haben, können die Fragen, welche sie selbst stellen, in Angriff genommen werden. Ihre literarische Form ist oben schon behandelt. Es muß aber noch untersucht werden, welches ihre Deutung ist, von welcher Art sie sind (Apokalypse oder Prophezeiung), und welchen Standort der Verfasser einnimmt. Die Einheit des Ganzen kann vorausgesetzt werden. Sie reihen sich in gewählter Ordnung aneinander an und bilden einen Zyklus, dessen Anfang und Ende sich berühren, wie folgende Übersicht zeigt:

Vision 1: Ein Mann auf braunem Pferd zwischen den Myrten; hinter ihm braune, rote und weiße Pferde. Die Deutung gibt V. 11: „Und sie antworteten dem Engel Jahwes, der zwischen den Myrten stand: wir haben die Erde durchzogen, und siehe, die ganze Erde ist ruhig und sicher." Nach dem folgenden (wohl Erweiterung von Zacharja selbst) wird sich dieser Zustand ändern. Jahwe wird über die Heiden, welche über Juda das Verderben brachten, zürnen, an Jerusalem Wohlgefallen haben; der Tempel wird aufgebaut und die Meßschnur über die Stadt ausgespannt werden.

Vision 2: Vier Hörner und vier Schmiede. Deutung: die vier Hörner sind die Völker, welche Juda zerstreut haben; die Schmiede kommen, um die Hörner abzuschlagen (vgl. das Zürnen über die Verderber in Vision 1).

Vision 3: Ein Mann mit einer Meßschnur in der Hand. Er geht, um Jerusalem zu messen und zu sehen, wie groß dessen Breite und Länge sein soll. Der Engel aber muß ihm sagen: „Dorfweise soll Jerusalem bewohnt werden wegen der Fülle von Menschen und Vieh in ihm." Das Messen sei unnötig (das Wohlgefallen an Jerusalem aus Vision 1, Fortsetzung des Gedankens von Vision 2).

Vision 4: Ein Leuchter von Gold mit sieben Lampen und zwei Ölbäumen. Die sieben Lampen sind Jahwes Augen, die über die ganze Erde schweifen; die Ölbäume bedeuten die beiden „Söhne des Öls", die vor Jahwe stehen. (Die Deutung der Lampen ist parallel der Deutung von den die Erde durchziehenden Pferden aus Vision 2. Die Deutung: Jahwe ist

inmitten Jerusalems, sorgt für dessen Heil, ist Fortsetzung des Gedankens von Vision 3.)

Vision 5: Eine fliegende Buchrolle. Deutung: Der Fluch, welcher über das ganze Land ausgeht zur Strafe für die Gottlosen. (Die Heiligkeit der Gemeinde bewahrt: Anklang an Ezechiels Vergeltungslehre und die zwei letzten Kapitel des Jesajabuches. So wird das Heil Jerusalems ermöglicht; somit deutliche Beziehung auf Vision 4.)

Vision 6: Ein Weib in einem Epha; zwei Weiber mit Flügeln heben das Epha zwischen Himmel und Erde empor. Deutung: Die Gottlosigkeit wird nach Babel gebracht (Zusammenhang mit Vision 5).

Vision 7: Vier Wagen, mit verschiedengefärbten Pferden bespannt, kommen zwischen zwei ehernen Bergen hervor. Sie ziehen nach den vier Himmelsrichtungen über die Erde hin. Die, welche nach dem Lande des Nordens ausfahren, vollstrecken dort Jahwes Zorngericht. (Durchziehen der Erde wie in Vision 1. Aber hier ist wenigstens Babel schon bestraft. Das Heil kann sofort eintreten. Abschluß der Visionen 2—6.)

Beachtung verdient, daß durch die Ausscheidung von Kap. 3 keine Lücke entsteht. Umgekehrt würde es Schwierigkeiten in den Zusammenhang bringen. Sollte es sagen, daß eine Reinigung der Gemeinde stattfinden werde, so stände es in Widerstreit mit dem Inhalte von Vision 5 und 6. Hier (Kap. 3, 4) wird die Schuld vergeben, die Anklage des Satans abgewiesen, während nach Vision 5 die Bestrafung der Schuldigen erfolgt und in Vision 6 die Gottlosigkeit nach Babel geschickt wird. Aber Kap. 3, 6—10 scheint zu beweisen, daß an Josua als Person gedacht ist, nicht als Repräsentanten der Gemeinde. Die Zusicherung seines Priestertums wird an bestimmte Bedingungen geknüpft (V. 7): „Wenn du in meinen Wegen gehst und meinen Dienst verrichtest, so sollst du sowohl mein Haus regieren, wie auch meine Vorhöfe beaufsichtigen, und ich gebe dir Zutritt unter diesen Dienern“ [1]).

---

1) Kap. 3, 9^b sagt freilich: „und ich tilge die Schuld des Landes an einem Tage“. Das hinkt aber nach und kann die Beweiskraft des Vorher-

Es ist die Frage, ob die Gesichte einen historischen Hintergrund haben, in dem Sinne, daß Anspielungen auf besondere Ereignisse vorliegen. Eerdmans („Theol. Tijdschrift" 1895, S. 157 bis 188) hat dies als selbstverständlich vorausgesetzt und so das auch von ihm merkwürdig genannte Resultat gewonnen, daß die Gesichte postdatiert und in das Jahr 549 zu verlegen sind. Seine Exegese ist aber oft gezwungen; auch hat er vielen Einzelheiten eine besondere Bedeutung beigelegt, welche durch nichts in den Gesichten selbst bestätigt wird. Hätte der Prophet derartige Absichten gehabt, dann hätte er einen Kommentar beigegeben. Dabei hat Eerdmans den Fortschritt im Zyklus verkannt. In Vision 1 ist die Erde noch ruhig, in Vision 7 ist Jahwes Zorn im Nordland schon verwirklicht. Hierin liegt der Beweis, daß Eerdmans fehlgegriffen hat und fehlgreifen mußte, weil es solch einen bestimmten Hintergrund gar nicht gibt. Natürlich sind die Gesichte nicht von der Geschichte abzulösen, aber man darf sie nicht von bestimmten Ereignissen aus datieren. Sie sind viel zu allgemein gehalten, was schon aus ihrem Charakter als Nachtgesichte hervorgeht. Geistreich und wahr sagt Sellin (S. 88): „Es hat sich in Exegese und Geschichtsforschung bitter gerächt, daß man das ‚bei der Nacht' fast ignoriert und immer gemeint hat, man hätte es hier mit einfachen Visionen, wie die eines Jesaja, Amos oder Ezechiel waren, zu tun." Sellin hat also auf den richtigen Weg hingewiesen, doch ist er selbst auch nicht zum Ziel gelangt. Das konnte er nicht, weil er Kap. 3 und 6, 9—15 beibehält. Aber diese Stücke werden nun die schweren Steine, die seine Erklärung zu Boden sinken lassen. Richtig ist sein Urteil (S. 88): „Daher bietet er [der Prophet] uns nicht einfach als Weissagung dargestellte Vergangenheit, aber ebensowenig reine Weissagung, sondern engstens verknüpft er Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und stellt sie dann als einen gottgewollten zukünftigen Organismus dar. So ist hier ‚eine Vorstufe der späteren Apokalyptik'". Der Unterschied aber von der eigentlichen Apokalyptik

---

gehenden nicht entkräften, hebt auch den Unterschied von Vision 5 und 6 noch stärker hervor.

ist weitgehender als Sellin annimmt; ebenso ist die Verwandtschaft eine andere, weit geringere. Mir scheint es zuviel gesagt, wenn man von einer „Vorstufe der Apokalyptik“ redet. Es ist nur eine Abweichung von der Weissagung nach dieser Richtung hin zu konstatieren, und die Verwandtschaft mit der Apokalyptik ist formeller Natur. Denn wenn Sellin mit Delitzsch das Wesen der alttestamentlichen Apokalyptik richtig bezeichnet als „ein Geschichtstableau in visionärer Gestalt“, so kann das bis zu einem gewissen Grade auch von Zacharjas Gesichten gesagt werden. Wenn er aber weiterhin behauptet, daß die Apokalyptik sich veranlaßt sieht, „bekannte Vergangenheit künstlich zur geweissagten zu machen“, so trifft dieses auf Zacharja nicht zu. Sellin muß hier eine Verwandtschaft konstatieren, weil er, wie gesagt, Kap. 3 und 6, 9—15 beibehält. Eine solche Verwandtschaft ist jedoch unmöglich. Denn wenn Zacharja, wie Sellin hervorhebt, die Pseudonymität der Apokalyptik verwirft und klar sagt, wann und von wem die Gesichte geschaut werden, so kann nicht angenommen werden, daß er hier die Vergangenheit künstlich in die Zukunft verlegt. Das ist nur bei Pseudonymität und einem Antedatieren denkbar. Hätte es auf die Zeitgenossen nicht einen lächerlichen Eindruck gemacht, wenn Zacharja feierlich mit einer Weissagung dessen aufgetreten wäre, was schon längst da war (Kap. 3, 8; 6, 12: Jahwe wird den Zemach bringen, der den Tempel bauen wird)? Jedermann wußte ja, daß unter Leitung Zerubbabels der Tempelbau begonnen war. Wie konnte der Prophet in dieser (noch ausstehenden) Tatsache einen Beweis seiner Glaubwürdigkeit sehen? Das wäre doch nicht so leicht angegangen. Aber diese Stücke gehören, wie ich oben dargelegt zu haben glaube, überhaupt nicht zu den Gesichten. Diese sind viel zu allgemein gehalten und schützen ihren Verfasser vor dem Verdachte solcher Unbeholfenheit. Die Vergangenheit künstlich in die Zukunft zu verlegen, kennt er nicht. Er versetzt sich selbst nur zurück — ja auch das nicht: es sind Visionen! — er sieht sich zurückversetzt in frühere Zeit und sieht von da aus im großen und ganzen, was Jahwe mit seinem Volke vorhat, das in den Anfängen allerdings schon Wirklichkeit ist. Man muß sich die geschichtliche

Situation und das Ziel, das der Prophet im Auge hat, klar machen. Ein Geist voll Schlaffheit und Mutlosigkeit herrscht in Jerusalem. Die Rückkehr aus Babel ist schon vor Jahren geschehen. Die hohen Erwartungen haben sich aber nicht erfüllt. Mühsam schleppt man ein kummervolles Dasein hin. Die Kräfte zur Erweckung des Volkes fehlen, weil der Mut fehlt und die Hoffnung auf bessere Zeiten nur sehr schwach weiter lebt. Da reden Haggai und Zacharja ihr Wort. Im Gegensatz zu den früheren Propheten weissagen sie nicht Unheil, sondern Heil. Sie wollen ermutigen. Man muß nur die Hände ans Werk legen, so wird es gelingen. Jahwe wird segnen. In diese Gedanken passen die Gesichte wie ein Gemälde in seinen Rahmen. In Vision 1 ist alles noch ruhig, Jahwe hat sich nicht gerührt. Jerusalem ist wie nichts, der Tempel liegt in Trümmern. Die Völker fühlen sich sicher. So ist die Situation, wie man sie sich in Juda denkt. Und das mit Recht: Mißgeschick folgte auf Mißgeschick. Die Stadt zu bauen, dazu waren sie nicht imstande. Die Heiden führten ein üppiges Leben. Sie selbst hatten ein elendes Dasein. Sie waren und blieben bedrückt, zu Boden geschmettert, wenn auch eine Rückkehr stattgefunden hatte, aber eine andere, als sie gedacht. Babel war nicht bestraft. Es hatte einen neuen Herrscher, sonst war es mächtig wie zuvor. Wo blieb da die Gnade Gottes? Gott war nicht zurückgekehrt, sein Zorn lastete noch auf dem Lande. Kap. 1, 12 fragt der Engel Jahwes: „Jahwe Zebaoth, wie lange willst du dich Jerusalems und der Städte Judas nicht erbarmen, denen du nun schon siebzig Jahre zürnest?“ Das ist aus dem Herzen des Volkes geredet; aber „es antwortete Jahwe dem Engel freundliche und trostreiche Worte“. Der Anfang also, der Ausgangspunkt, ist die Not, die das Volk fühlt. Was darauf folgt, ist das prophetische Wort: es wird sich ändern. Jahwe erbarmt sich. Er kommt, sein Volk zu retten und herrlich zu machen, und die Heiden, die Bedrücker, will er vernichten. Das entscheidende Moment dafür ist der Tempelbau, welcher gerade begonnen wurde. Für das Volk hatte dies wenig Bedeutung. Es wird kopfschüttelnd zugeschaut und an der Vollendung des Werkes gezweifelt haben. Und daß der

Bau so weit hinter Salomos Tempel zurückbleiben würde, daß die „Anfänge so gering“ waren, machte traurig und schlug die kaum erweckte Hoffnung wieder nieder. Kap. 4, 6^b—10^a läßt diese Stimmung sehr deutlich erkennen. Die mit Zacharja so nah verwandten Reden des Haggai lehren dasselbe. Auch sie wollen das Volk, das trotz des begonnenen Baues noch nicht Mut und Hoffnung fassen konnte, ermuntern (Hagg. 2, 1—3. 4—9. 10—19); sie schließen auch eine Vorhersagung des Heils ein, und das in wahrhaft überschwenglicher Weise (Kap. 2, 6—9). Bei dem Zwillingspropheten Zacharja ist es dasselbe. Beide knüpfen die Heilsweissagungen an den Tempelbau. So können wir verstehen, warum Zacharja gerade im Jahre 520 seine Gesichte veröffentlicht hat. Es sind fünf Monate seit der Grundlegung des Tempels. Da bedurfte das Volk noch immer der Ermutigung. Haggai hat auch noch im neunten Monat, also zwei Monate vor Zacharja, Heil verkündet. Die Bilder, die Zacharja schaut, sagen, wie oben gezeigt, lediglich, daß die Heilszeit anfängt. Die Heiden werden bestraft, Jerusalem mit Segen gekrönt, der Tempel gebaut, das Volk gereinigt, die Gottlosigkeit (der Gegenstand von Jahwes Zorn) nach Babel geschickt, und in Babel Jahwes Zorn befriedigt. In dem letzten Gesicht aber wird die Strafe an Babel als vollzogen gedacht. Wie stimmt das mit dem oben Gesagten? Nun, Zacharja war doch ein Prophet, und ich glaube, es wird Zeit, daß er in dieser seiner Ehre wiederhergestellt wird. Zacharja war kein Apokalyptiker oder Mystiker, noch weniger Chronist, auch kein Prediger. Er erzählt nicht, was jedermann schon weiß, und behandelt nicht geschehene oder vollendete Ereignisse, während die angehängten Weissagungen lediglich anderen nachgesprochen sind. Er war wirklich Prophet und verdient diesen Namen so gut wie einer, wenn auch nicht geleugnet werden kann, daß die Prophetie im allgemeinen im Niedergang begriffen ist. Er war ein Mann von visionärer Natur und feiner ästhetischer Begabung, so daß er dem, was sein Geist schaute, eine bestimmte künstlerische Gestalt zu geben vermochte. Aber immer war er Prophet. Da der göttliche Funke in ihm glühte, konnte er sich über seine Zeitgenossen erheben, über

ihren Horizont und über ihre Gedanken, über die geschichtliche Lage und Umgebung und über alles, woran sich der gewöhnliche Mensch Meinung und Urteil bildet. So stehen Zacharja und Haggai in einer hoffnungslosen Zeit, die dem Mutigsten den Mut raubte und dem Stärksten die Kraft, die ringsum von Unheil und Elend umgeben war und eine ganz dunkle Zukunft vor sich hatte, — sie stehen da als Männer Gottes, die alles in göttlicher Beleuchtung sehen, d. h. das ganze Gegenteil dessen, was das natürliche Auge erblickt. Ein Ausblick in die herrlichste Zukunft eröffnet sich ihnen: die Heiden, jetzt so ruhig und sicher, werden zunichte, das jetzt niedergetretene Volk Jahwes gelangt zu Ehre und Herrlichkeit. Denn Jahwe kommt und erbarmt sich seiner. In seiner Mitte wird er wohnen, sobald nur der Tempel vollendet ist, und die Zeit des Segens hebt an. In Zerubbabel ist bereits der Messias erschienen. Himmel und Erde werden erschüttert, die Throne der Königreiche umgestürzt, die Macht der Heidenreiche vernichtet, aber Zerubbabel wird sein wie der Siegelring Jahwes (Hagg. 2, 20—23). Daß diese Erwartungen nicht erfüllt wurden, wenigstens nicht im Sinne der Propheten, ist gewiß, aber darum darf man ihre Würde nicht verkennen. Steht es denn mit einem Deuterojesaja und so vielen anderen nicht ebenso? Und doch hatten sie recht, doch war ihr Auftreten nicht vergebens, ihre Weissagung kein Betrug. Es ist wie mit dem Glauben. Der Mann des Glaubens hat immer recht, wenn auch die Wirklichkeit seinem Glauben nicht ganz entspricht. Auch der Prophet schaut nur im Spiegel (1 Kor. 13, 12) die göttlichen Dinge. Die Form ist vergänglich, der Kern ewig: Jahwe erbarmt sich seines Volkes; wer auf ihn baut, wird nicht zuschanden.

Meines Erachtens haben wir also keinen Grund, das vom Propheten angegebene Datum zu bezweifeln, daß er nämlich die Gesichte am 24/11 520 veröffentlicht hat [1]). Und wenn auch früher wichtigere Argumente gegen diese Zeitbestimmung ins Feld

1) Das Datum bezieht sich auf die ganze Reihe der Nachtgesichte (Wellhausen mit Verweisung auf Ewald, Stud. u. Krit. 1828, S. 347 ff.).

geführt wurden, so war doch die Beweiskraft dieser Angabe selbst nicht zu entkräften. Das Datieren der einzelnen Reden ist eine auffallende Eigenart von Haggai und Zacharja. Es ist darum nicht anzunehmen, daß jene Angaben von einem anderen als dem Propheten herrühren. Auch ihre Richtigkeit ist kaum in Zweifel zu ziehen. Denn alle Datierungen gehen auf 520 und später, und Esra (5, 1) setzt das Auftreten dieser Propheten im Jahre 520 in Verbindung mit dem Tempelbau. Auch die Ähnlichkeit des Ausdrucks Kap. 1, 12 (siebzig Jahre schon zürne Jahwe) mit dem von Kap. 7, 5 (siebzig Jahre schon daure das Fasten; aus dem Jahre 518) spricht andeutungsweise für die Richtigkeit der Datierung.

Anders ist es mit den Stücken bestellt, welche nicht zu den Gesichten gehören. Nicht zu ersehen ist, aus welcher Zeit Kap. 2, 10—17 stammt; vieles spricht übrigens gegen die Echtheit.

Aus Kap. 3, 1—7 folgt, daß Josua in seiner Würde als Hoherpriester nicht allgemein anerkannt war (s. o. S. 41). Auch Kap. 6, 12 scheint darauf hinzuweisen. Zacharja muß das vor 520 gesagt haben. Denn Hagg. 1, 14 f. beweist, daß Mitte 520 der Streit zu Josuas Gunsten entschieden war. Wer aber diesen Beweis beanstanden will, muß sich sicherlich durch Kap. 3, 8 evident überführt sehen. Wenn hiernach Zerubbabel erst noch kommen soll, so ist das ganze Stück zeitlich unbedingt vor 520 anzusetzen. Selbstverständlich gehört Kap. 6, 10—15 in die gleiche Zeit. Für Kap. 4, 6[b]. 10[a] muß das Jahr 520 festgehalten werden, da hier Zerubbabel bereits im Lande und der Grund zum Tempel schon gelegt ist. Wir haben hier also kleinere Sonderstücke, wohl Fragmente größerer Reden. Und Fragmente weist auch der andere Teil von Zacharjas Weissagungen auf. Die Reden in Kap. 7 und 8 wenigstens können nicht so gesprochen sein, wie sie uns aufgezeichnet sind. Eine Gesandtschaft bittet Priester und Propheten um Auskunft in betreff der Fasttage, welche in Erinnerung an die Hauptereignisse von Judas Untergang gehalten wurden. Zacharja antwortet mit einer ausführlichen Rede. Diese beginnt mit der Einleitung: „Und das Wort Jahwe Zebaoths erging an mich also" (Kap. 7, 4). Nachdem er

schon viel geredet hat, wird der eigentliche Bescheid mit der gleichen Formel eingeleitet: „Und das Wort Jahwe Zebaoths erging an mich also“ (Kap. 8, 18). Das ist verdächtig; der Fluß der Rede ist gestört. Dasselbe gilt von Kap. 8, 1. Dabei macht Kap. 8, 1—8 den Eindruck, als ob es nicht in den Zusammenhang gehöre. Der Prophet hat auf die Eitelkeit des Fastens hingewiesen. Denn es geschieht ebensowenig wie Essen und Trinken zu Jahwes Ehren. Die alten Propheten hatten es doch schon ausgesprochen, daß Jahwe Barmherzigkeit und Liebe sehen wolle. Und das Unheil war über Juda gekommen, weil man sich weigerte, auf die Propheten zu hören. Da hat er Juda zur Einöde gemacht. Mit Kap. 8, 16 ff. ist darum der Nachsatz gegeben: „Das sind die Dinge, welche ihr tun sollt: redet die Wahrheit usw.“. Das diesen Versen direkt vorausgehende Stück hat wenigstens eine literarische Anknüpfung, V. 9: „So spricht Jahwe Zebaoth: Macht eure Hände stark, ihr, die ihr diese Worte hört aus dem Munde der Propheten, zur Zeit, da der Grund zum Neubau des Hauses Jahwes, des Tempels, gelegt worden ist.“ So wird das Wort des späteren Propheten dem der früheren gegenübergestellt. Die Weissagung vom Heil ist hier bei der Fastenfrage nicht unpassend [1]). Auch ist die mehrfache Wiederholung des כה אמר יהוה צבאות anstößig (Hagg. 2, 24 bietet keine Parallele, weil die einleitende Formel fehlt). Oben haben wir gesehen, daß die Erklärung dieser Wiederholung aus der Furcht vor Unglaube nicht angeht. In V. 9—17 begegnet es uns — abgesehen von der Einleitung — nur einmal. In V. 1—8 dagegen beginnt jeder Satz damit (fünfmal in sieben Versen!). Jeder Satz steht für sich allein, so daß das Stück den Eindruck des Abrupten,

1) Wenn auch Sellin (Stud. II, 66) gegenüber van Hoonacker (Nouvelles Études p. 127—136) recht hat, daß „V. 9 die Propheten, welche in der Ära der Tempelgründung leben, den vorexilischen, bzw. exilischen von Kap. 7, 7 gegenübergestellt und eben jene als die bezeichnet werden, deren Mund die Worte von V. 1—8 entstammen“, so ist damit die Unwahrscheinlichkeit nicht aus dem Wege geräumt, auf welche seinerseits van Hoonacker (a. a. O. p. 131) hinweist, daß sich der Prophet für sein Urteil in der Fastenfrage nur auf seine eigene Heilsweissagung gestützt haben soll.

Rhapsodischen erweckt. Auch ist der Anklang an Vision 2 nicht zu verkennen (vgl. Kap. 8, 4 f. und 2, 8!). Ist unter diesen Umständen die Annahme von Fragmenten aus anderen Reden nicht naheliegend? Und was sollen die Schlußverse 20—23 bedeuten? Sie sind eine Art Nachtrag, der mühsam nachschleppt und die Schärfe der Vermahnung (V. 18 f.) paralysiert. Wir dürfen Zacharja eine solche Geschmacklosigkeit nicht zutrauen, den kunstreichen Verfasser der Visionen nicht einem Vielredner gleichstellen. Auch an diesem Punkte muß der fragmentarische Charakter der überlieferten Reden anerkannt werden. Zeigt doch auch der Anfang des Buches (Kap. 1, 1—6) das gleiche. Diese Eigentümlichkeit hat das Zacharjabuch mit dem Haggaibuche gemein (Hagg. 2, 1—9. 20—23). Es ist fast, als ob man eine Art Auslese vor sich habe. Nun steht fest, daß die Reden, welche Zacharja nach Esra 5, 1 gehalten hat, um zum Tempelbau aufzufordern, uns nicht erhalten sind. Er hat nur das Erscheinen des Tempelerbauers geweissagt, eine Aufforderung aber ans Volk wie bei Haggai (1, 5—11) fehlt. Stimmt das nicht ganz mit unserem Resultat überein?

So hätten wir demnach nur eine Auswahl aus Zacharjas Reden. Sind sie aber mit oder ohne Absicht in ihre heutige Ordnung gebracht? Erstere Annahme erscheint mir wahrscheinlicher, weil der jetzige (später hergestellte) Zusammenhang nicht allzu große Anstöße und Schwierigkeiten bietet. Die fragmentarische Überlieferung findet ihre Erklärung in der Behandlungsweise, unter der ältere Schriften allgemein zu leiden hatten. Glücklicherweise entgingen die Nachtgesichte diesem Schicksal; und das haben sie sicherlich nur ihrer künstlerischen Form zu verdanken.

3.

Die Früchte des Studiums der Religionsgeschichte für die Behandlung des Neuen Testaments.

Von

Prof. Dr. **J. M. S. Baljon**, ord. Professor der Theologie zu Utrecht.

Die Frage nach dem Ursprung der Dinge hat vornehmlich und zumeist ernst denkende Geister beschäftigt, ein Zeugnis für die philosophisch angelegte Natur des Menschen. Wir sind nicht damit zufrieden, daß wir eine Erscheinung zu beschreiben und zu bestimmen wissen, sondern wir wollen auch wissen, wie sie zu dem geworden ist, was sie ist. Wir wollen nicht allein den Fluß in seinem Lauf kennen und die schönen Auen und Täler zeichnen, die er durchzieht, sondern wir wollen auch seinen Ursprung kennen, genau den Punkt, wo er entspringt. Uns kann nicht befriedigen eine atomistische Betrachtung der Geschichte, eine einfache Beschreibung von Personen und Zuständen in ihrem Nacheinander, eine Geschichte nur von ins Auge springenden Tatsachen. Wir verlangen eine organische Geschichtsbetrachtung. Wir wollen das Leben der Völker verstehen, auch das intime, verborgene, soziale Leben, und dieses Leben unter anderem aus dem Leben, Denken und Streben der vorhergehenden Geschlechter erklären. Unser heutiges Kulturleben muß erklärt werden aus Faktoren, die jetzt ihren Einfluß geltend machen, aber auch aus solchen, die in früheren Generationen wirksam waren. Auf das religiöse Leben angewandt will das sagen, daß der Theologe mehr als früher seine Aufmerksamkeit dem intimen, geistlichen Leben der Gemeinde zuwendet, dem, was wir gemeinhin die Frömmigkeit nennen können.

Hat nicht die Theologie ihre Wurzeln in dem Leben der Gemeinde, und ist sie nicht der Widerschein dessen, was dort vor-

geht? Die Geschichtsbetrachtung des Theologen hat sich unwillkürlich dem Einflusse der allgemeinen Geschichtsbetrachtung unterstellt und unterstellt sich ihm noch täglich.

Die beiden Disziplinen, Exegese der Bücher des Neuen Testaments und altchristliche Literaturgeschichte, können in der Enzyklopädie der christlichen Theologie wohl gut unter eine besondere Rubrik gebracht werden, unter die sogenannte literarische Theologie, aber sie halten doch Fühlung mit der historischen Theologie. Ein Exeget, der sich auf sein Fach versteht, geht nicht auf in grammatischen Fragen und Textkritik, sondern will auch das Gelesene geschichtlich richtig begreifen, den historischen Hintergrund und das historische Milieu des Gelesenen gründlich verstehen. So kommt erst Leben und Seele in den Stoff, den er behandelt. Auch wir Exegeten und kritischen Forscher haben so den Einfluß der allgemeinen Zeitströmung erfahren und müssen sicherlich damit rechnen. Wer acht hat auf die Zeichen der Zeit, der weiß, daß der Zeitgeist nicht besonders günstig gestimmt ist für reine Exegese und kritische Studien. Da es zuweilen Exegeten und Kritiker des Neuen Testaments bei ihren Forschungen wohl vergessen haben, daß Textkritik, Exegese und Einleitungswissenschaft, so interessant sie auch sind, niemals ihren Zweck in sich selbst tragen, sondern allezeit nur Vorstudien sein müssen für einen höheren Zweck, für die Geschichte des Urchristentums, — nämlich das Leben und die Gedanken des Urchristentums verständlich zu machen, die Gedanken der Volksleiter und des Volkes, der Apostel und Propheten, aber auch der großen Schar, die das Gesetz nicht kennt —, so hat die Rückwirkung nicht lange auf sich warten lassen. Ob auch derartige Forschungen zur Zeit noch von vielen vernachlässigt werden, das gute Recht dieser Studien zu verteidigen liegt jetzt nicht in meiner Absicht. Es ist des öfteren geschehen und im Grunde genommen zweifelt niemand an der Notwendigkeit derartiger Untersuchungen. Lieber will ich die Aufmerksamkeit näher auf ein Bestreben richten, das sich in unserer Zeit offenbart und zwar darauf hinzielt, die Hülfe der Religionsgeschichte anzurufen, wenn man die Entstehung von Vorstellungen, Gebräuchen und Sitten der ersten Christen erklären will. Wir

haben es also zu tun mit einer neuen Erklärungsmethode für das Entstehen vieler Vorstellungen des Urchristentums, mit einer neuen Arbeitsmethode bei der Behandlung des Neuen Testaments.

Die ganze gebildete Welt ist erfüllt gewesen von dem Bibel- und Babelstreit. Vorstellungen des Alten Testaments, Erzählungen von der Schöpfung und der Sündflut, Gesetze und Gebräuche, Engel- und Dämonenvorstellungen nebst eschatologischen Vorstellungen mußten aus der Religion der umliegenden Völker, vor allem der Babylonier und Perser, oder auch wohl der Ägypter erklärt werden. Völlig neu war dieser Gedanke uns nicht. Auf bestimmte Resultate dieser Studien konnte man bereits vor Jahren hinweisen, aber die Aufmerksamkeit wurde jetzt mehr als sonst darauf gelenkt und das große Publikum nahm jetzt mehr Notiz davon. Kurz und gut, dieselbe Erklärungsmethode wendet man jetzt auch auf das Neue Testament an, sowohl bei der Erklärung von vielen Erzählungen aus dem Leben Jesu, wie auch bei den Briefen und der Apokalypse des Johannes. Man nennt dies Verfahren in Deutschland „die religionsgeschichtliche Methode". In der niederländischen Sprache weiß ich dafür keinen so recht entsprechenden Ausdruck zu finden, doch kann ich mein Thema vielleicht so formulieren: die Früchte, die sich aus dem Studium der Religionsgeschichte für die Behandlung des Neuen Testaments ergeben.

Wenn selbst das christliche Dogma nicht nur aus alttestamentlichen Vorstellungen, aus der Individualität hervorragender christlicher Denker, aus dem Einfluß des christlichen Gemeindelebens, sondern auch aus nicht spezifisch israelitischen oder christlichen Gedanken, insbesondere aus der Einwirkung der hellenischen Philosophie erklärt werden muß, um wieviel mehr ist es naheliegend, die „religionsgeschichtliche Methode" auf die neutestamentlichen Erzählungen anzuwenden. Man kann dabei auf eine Zahl von Analogien aus der sonstigen profanen Literatur hinweisen. Es ist eine bekannte Tatsache, daß viele Erzählungen und Sagen, die im Mittelalter in Europa im Schwange waren, aus indischen Einflüssen erklärt werden müssen. Die christliche Erzählung von

Barlaam und Josaphat hat ihre Heimat in Indien. Bewußt oder unbewußt wirkte der Osten auf den Westen ein und nahm der Westen viel von dem Osten herüber, ein Einfluß, der bis auf den heutigen Tag noch fühlbar ist. Diese sogenannte „religionsgeschichtliche Methode“ war uns, die wir uns mit dem Neuen Testament beschäftigen, nicht völlig fremd, wie es in der Tat wenig Neues unter der Sonne gibt. Zunächst wurde sie bereits seit geraumer Zeit auf die Offenbarung des Johannes angewandt. Ich füge sogleich hinzu: mit Erfolg. Aber auch in Bezug auf das ganze Neue Testament wurde sie bereits zur Sprache gebracht in der Zeit des Rationalismus am Ende des 18. Jahrhunderts, das gerne auf parallele Erzählungen aus dem Altertum hinwies, um die christliche Glaubenswahrheit dadurch als verstandes- und vernunftgemäß nachzuweisen und die Theologie in Gestalt der sogenannten liberalen Theologie in Vorschlag zu bringen. Ja, ich darf noch weiter gehen. Schon einer der ältesten christlichen Apologeten, Justinus Martyr, dem bald andere Gleichgesinnte folgten, wies, um für die Heiden die christliche Wahrheit annehmbar zu machen, auf die Analogie z. B. von Jesu Geburt mit der von Helden und Göttersöhnen hin und stellte somit die betreffenden Erzählungen tatsächlich auf eine Linie. Fanden diese Apologeten bei anderen Religionen, z. B. bei dem so sehr verbreiteten Mithrasdienst, Gewohnheiten und Vorstellungen, die an die christliche Taufe oder das Abendmahl erinnerten, dann erklärten sie dieselben aus dem Einfluß von Dämonen, die durch die ähnlichen heidnischen Vorstellungen die guten Christen in die Irre führen und von dem Glauben abwendig machen wollten. Dies ist natürlich keine wissenschaftliche Erklärung, sondern ich erwähne es nur, um zu zeigen, daß man bereits in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung für dergleichen Analogien und Parallelen Auge und Sinn hatte. Darin liegt in der Tat noch kein großes Verdienst. Selbst den Heiden soll diese Ähnlichkeit der Vorstellungen aufgefallen sein. Von Celsus, dem Bekämpfer der Christen, ist dies bekannt.

Im Interesse einer verständlichen und sachgemäßen Behandlung unseres Themas will ich erst einige feste Punkte aufweisen, wo

eine Verschiedenheit der Meinungen nicht oder zur Zeit nur in geringem Maße sich geltend macht. Man lächele nicht über die sogenannten „festen Punkte" angesichts der großen Meinungsverschiedenheiten, die unter den Theologen über das Urchristentum bestehen. Ich will nur ein Gebiet betreten, das zu der sogenannten neutralen Zone gehört. Sowohl Theologen der rechten wie der linken Seite können sich hier wie auf so manchem Gebiet ruhig begegnen und einander helfen. An der neuen römisch-katholisch-theologischen Fakultät zu Straßburg fand die erste theologische Promotion über ein Thema statt, das dem Kreise meiner gegenwärtigen Erörterungen entlehnt war. Auch selbst diejenigen, die im Gegensatz zu mir eine sehr strenge Inspirationstheorie auf die Bibel anwenden, wie es die alten Juden taten in Bezug auf das Alte Testament und die Jünger des Mohammed bei ihrem Koran, selbst sie können von den Resultaten dieser Studien Gebrauch machen. Daß die Form der göttlichen Offenbarung an bestehende Formen anknüpft, das ist eigentlich etwas Selbstverständliches. Aber auch die Grenzlinie zwischen der sogenannten profanen und der theologischen Wissenschaft ist nicht so scharf gezogen, wie man wohl zuweilen denkt, als ob auf der einen Seite eitel Licht, auf der anderen Seite eitel Finsternis zu finden sei. Wer es so ansieht — und unsere Zeit liebt scharfe Antithesen —, der macht aus unserer Ansicht eine Karikatur. Auch ein gut reformierter Theologe glaubt an das Vorhandensein des sogenannten λόγος σπερματικός, oder wie man es in der Sprache der Dogmatik nennt „de gemeene gratie" (die allgemeine Gnade). Das ist auch der sinnreiche Gedanke einer Vorstellung des christlichen Altertums, daß, wenn Christus niedersteigt in die Scheol nach der bekannten Lehre von dem descensus ad inferos, nicht nur die Erzväter, sondern auch Plato und andere hervorragende Philosophen dem Herrn entgegengehen und ihm ihre Freude aussprechen müssen über sein Erscheinen. Die Wahrheit, wo sie auch gefunden wird, ist aus Gott. Anima naturaliter christiana.

Zu den festen Punkten rechne ich folgende. Das Evangelium des Johannes beginnt mit den herrlichen Worten, klassisch dem Inhalt und einfach der Form nach: „Im Anfang war

das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alles ist durch dasselbe geworden und ohne dasselbe ward nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen. Und das Licht scheint in die Finsternis, aber die Finsternis hat es nicht überwältigen können." Wir sehen hier im Prolog des vierten Evangeliums die bekannte Logoslehre entwickelt, die ich für das Thema des ganzen Evangeliums halte. Dies Thema ist dann klar zusammengefaßt: „Und das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit." Diese Logoslehre ist der Logoslehre des Philo, des bekannten Hellenisten, entlehnt. Wenn dieser Philosoph auch ein Jude war, so sind doch seine spekulativen Ideen nicht unmittelbar dem Alten Testament entnommen, wie denn das Alte Testament im ganzen wohl Sprüche von Lebensweisheit, Chokmaliteratur, aber eigentlich keine ausgesprochene Philosophie in sich birgt. Hierin baute sich Philo auf Plato auf. Der *λόγος νοητικός* des Philo ist die *ἰδέα ἰδεῶν* des bekannten griechischen Philosophen. Die Offenbarung Gottes ist der Logos, die Verkörperung der Gedanken Gottes. Gott, insoweit er sich offenbart, heißt Logos. Der Logos ebenso, insofern er Gott offenbart, heißt Gott. Doch erkenne ich den großen Unterschied in der Logoslehre zwischen Philo und Johannes an, ein Unterschied, der mit dem verschiedenen Gottesbegriff beider zusammenhängt; daß aber der Schreiber des vierten Evangeliums mit Übergehung einer zirka 500jährigen religiösen Entwickelung den Begriff des Logos unmittelbar dem Alten Testament entlehnt haben sollte, scheint mir sehr unwahrscheinlich. Das vierte Evangelium zeigt an verschiedenen Punkten, unter anderem in seiner bekannten Gegenüberstellung von Fleisch und Geist, Licht und Finsternis, von oben und von der Erde sein, Anschluß an den alexandrinischen Hellenismus. Ich verstehe wirklich nicht, nicht allein welche wissenschaftlichen, sondern auch welche religiösen Beschwerden erhoben werden könnten gegen die Hypothese, daß der Evangelist für die Form seines Evangeliums, das durch seinen ganzen Aufbau be-

stimmt zu sein scheint für geistlich hochstehende und gebildete Leser, bei einem Philo in die Schule ging.

Einen gleichen Einfluß des Hellenismus bemerke ich auch bei Paulus, sowohl in seiner Psychologie, seiner Ansicht über Fleisch und Geist, wie in seiner allegorischen Interpretation des Alten Testaments, welche Juden wie Christen beide von den alten Griechen übernommen hatten, die anstößige Göttererzählungen des Homer oder Hesiod für den gemeinen Mann nutzbar machen wollten.

Allein noch einen anderen feststehenden Punkt, wo fremde Einflüsse auf die Schreiber des Neuen Testaments eingewirkt haben, finde ich in der Ausdrucksweise, welche Paulus der Sprache der Mysterien entlehnt hat. Bekanntlich machten die Alten, nicht nur die Griechen, sondern auch die Stifter des Mithraskultes und noch viele andere in dem religiösen Unterricht einen Unterschied zwischen esoterici und exoterici, Eingeweihten und nicht Eingeweihten. Neben der Erkenntnis, die den Besitz der Uneingeweihten oder der großen Masse des Volkes ausmachte, gab es noch eine besondere Erkenntnis für die tiefer Eingeführten oder die Eingeweihten, die Zutritt hatten zu den heiligen Mysterien, wozu bisweilen noch verschiedene Grade von Erkenntnis erforderlich waren.

Man hatte eine dunkle Ahnung davon, oder sah es wohl auch schon deutlich ein, daß die Erzählungen von den Göttern und Göttinnen nicht der reinen Wirklichkeit entsprachen, sondern meist ursprünglich Mythen waren von Sonne, Mond und Sternen, die man sich als Götter vorgestellt hatte. Die Sehnsucht nach mystischer Kontemplation kam als ein zweiter Faktor hinzu zu dem Drang nach richtiger und wahrer Erkenntnis. Durch die feierliche Stille der Abendstunde war der Mensch, fern von der großen Masse, in die Stimmung versetzt, um der Gottheit in seligem Entzücken zu begegnen. Besonders in den Mysterien des späteren Mithrasdienstes, aber auch schon früher, fanden Reinigungen oder lustrationes statt, saß man gemeinschaftlich an einem Tisch und genoß Brot und Wein wie beim Abendmahl. Paulus machte bei den Christen keinen Unterschied zwischen Eingeweihten und nicht Eingeweihten, aber wohl sprach auch er von Mysterien,

die so lange verborgen waren, bis das Licht der göttlichen Offenbarung auf sie leuchtete. Der Heilsrat Gottes zur Rettung der Heiden und die zeitliche Verwerfung von Israel waren für ihn Mysterien, ebenso wie die Person Christi selbst. Er kannte auch eine Weisheit, eine σοφία, und zwar nicht für die νήπιοι, aber wohl für die τέλειοι, eine Weisheit nicht von dieser Welt. Nicht durch die Verschiedenheit der intellektuellen Entwickelung und Bildung überhaupt, sondern durch die Verschiedenheit in der geistlichen Entwickelung und Erfahrung war es gerechtfertigt, hier von einer Verborgenheit zu sprechen. Für die Kinder war die Milch und für die Erwachsenen oder die τέλειοι die feste Speise. Alle Kinder konnten jedoch gleicherweise Erwachsene werden. Sprach man bei den Griechen von einer σφραγίς oder einem Siegel, wodurch eine heilige Zeremonie angedeutet wurde, die man als ein Merk- und Wahrzeichen ansah dafür, daß man zu der Gemeinschaft mit Gott zugelassen war, so spricht Paulus auch von der Taufe als von einer σφραγίς und von σφραγίζειν. Man blieb in der altchristlichen Literaturgeschichte auf derselben Linie, als man die Taufe nicht nur als eine σφραγίς, sondern auch als einen φωτισμός, d. h. als eine Erleuchtung auffaßte.

Das sicherste Gebiet, wo man fremde Einflüsse auf die christlichen Gedanken nachweisen kann, sind noch die eschatologischen Vorstellungen. Eigenartig ist, daß viele Religionen — ich denke z. B. an die der Babylonier, Perser, Ägypter, Juden und Christen — in ihren Vorstellungen vom Beginn und dem Ende der Dinge ähnliche und verwandte Gedanken ausgesprochen und viel voneinander übernommen haben. Wer dächte nicht an die Kosmogonien der alten Völker, an die Sündflutgeschichten von Israel und Babel? Wer dächte nicht, um zu meinem Thema zurückzukehren, an die Apokalyptik? Die Apokalyptik suchte die Verborgenheiten der Zukunft zu entschleiern unter dem höheren Licht, welches der Seher, der in der Ekstase und im Zustand der Verzückung spricht, zu sehen glaubt. Sein Geistesauge wird geöffnet, so daß er sieht, was ein anderer nicht sieht. Er hört, was ein anderer nicht hört. Ermahnend, vor allem aber tröstend klingt seine Stimme. In Zeiten von Bedrückung und Schmach, von Verfolgung und Hohn wird die

Apokalyptik geboren, mit dem festen Blick auf die herrliche Zukunft, die anbrechen soll, wenn das Licht siegen wird über die Finsternis, das Recht über das Unrecht, und Gott alle Tränen von den Augen abwischen wird. Der Paradieszustand wird dann wieder zurückgebracht und das goldene Zeitalter bricht an. Zuweilen tritt der Apokalyptiker auf unter der Maske eines Mannes aus der grauen Vorzeit, den er sprechend einführt. Er betrachtet die Geschichte unter dem Lichte seiner Zeit, übt retrospektive Prophetie, um daran Ermahnungen für seine Zeit anzuknüpfen. Eigenartig ist es, daß der Apokalyptiker mehr Schreiber als Seher ist und mit alten Daten und altem Material arbeitet. Schöpfer neuer Formen sind die Apokalyptiker nicht, aber sie drücken neue Gedanken in alten Formen aus. Arbeitet der Apokalyptiker mit altem überkommenem Gute, dann ist es selbstverständlich, daß er in der Wahl seines Materials nicht allzu wählerisch ist und sowohl religiöse wie profane Vorstellungen dabei heranzieht, je nachdem sie sein Beginnen fördern und seiner Phantasie Nahrung geben können.

Nach der Apokalypse des Johannes war der Seher auf einem Eiland mit Namen Patmos, um die Offenbarung Gottes und das Zeugnis von Jesus zu empfangen. Er entbietet den sieben kleinasiatischen Gemeinden den Friedensgruß dessen, der da ist und war und kommt, nämlich des ewigen unveränderlichen Gottes und der sieben Geister, die vor seinem Throne stehen. Er erblickt in heiliger Verzückung, in visionärem Zustand den Messias unter einem von Daniel entlehnten Bild, von einem Menschensohn, der als Hohepriester und König auftritt und ferner Attribute erhält, die Gott zugehören. Er sieht ihn wandeln inmitten von sieben goldenen Leuchtern und in seiner rechten Hand hält er sieben Sterne (Offenb. 1, 16). Letzteres kann den Sohn des Menschen gleichwohl nicht hindern, gleich darauf seine rechte Hand auf Johannes zu legen und zu sprechen: „Fürchte dich nicht, ich bin der erste und der letzte", um ihn mit neuer Kraft zu erfüllen. In einer anderen Vision wird Johannes zu dem Heiligen der Heiligen zugelassen, wo er den Thron Gottes sieht, der mit Herrlichkeit und Majestät geschmückt ist, symbolisch ausgedrückt: Blitzstrahlen

und Donnerschläge gingen von ihm aus. Dann folgt das eigenartig gezeichnete Bild: „Und vor dem Throne brannten sieben Lampen von Feuer, welche die sieben Geister Gottes sind.“

Kap. 5, 6 spricht der Apokalyptiker von den sieben Augen des Lammes, die auch erklärt werden als die sieben Geister Gottes, die ausgesandt werden über die ganze Erde. Derartige Vorstellungen können meiner Meinung nach nicht genügend erklärt werden durch Hinweis auf den siebenarmigen Leuchter oder Kandelaber aus Ex. 25 und ebensowenig aus dem in der Vision erschienenen Leuchter aus Zach. 4, wo der Prophet die sieben Lampen mit den Augen Jahwes erklärt, die die ganze Erde überblicken. Hier müssen wir die Vorstellungen von den Sterngottheiten der Heiden, so der Babylonier und der Mithrasverehrer, heranziehen. Vor allem waren es sieben Sterne, die Sonne, der Mond und fünf besonders bekannte Planeten, die verehrt wurden. Diese Lichtgottheiten wurden bei den Israeliten zu Engeln, hohen Schutzengeln, Stellvertretern Gottes. So kam es mehr bei den Juden vor, daß die Götter, die nach dem heidnischen Volksglauben über Völker, Flüsse, Länder usw. die Herrschaft hatten, in Schutzengel der Völker, Flüsse, Länder usw. verwandelt wurden. Wir können uns infolgedessen den Vorgang so denken, daß die Sterne als die Augen der Gottheit aufgefaßt wurden und innerhalb der jüdischen Gottesverehrung als Fackeln gedacht wurden. Andernfalls bleiben diese symbolischen Vorstellungen für uns unverständlich. Daß sie eigentlich nicht durchführbar sind, wie überhaupt so viele Vorstellungen des Apokalyptikers, bedarf wohl keines Beweises. Zu weit geht man [1]), wenn man die sieben Sterne aus Offenb. 1, 16 für die Sterne des kleinen Bären erklärt, mit Hinweis auf eine Stelle aus einer Mithrasliturgie, nach der Mithras mit der rechten Hand die goldene Schulter eines Rindes festhält, das ist *ἡ ἄρκτος ἡ κινοῦσα καὶ ἀντιστρέφουσα τὸν οὐρανόν* [2]).

Nicht auf alle Analogien will ich hinweisen, die zwischen der Apokalypse und babylonischen mythologischen Vorstellungen be-

1) Siehe H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903, S. 40.

2) Siehe A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie 1903, S. 14.

stehen, doch noch kurz möchte ich an Offenb. 12 erinnern, wo in höchst eigentümlicher Weise die Geburt des Messias beschrieben wird. Sie wird dort vorgestellt als etwas, das geschehen muß, und kann somit in dieser Form niemals das Werk eines Christen sein, sondern muß von einem Juden stammen, dessen Werk von einem Christen übernommen worden ist. Der Seher sieht eine Frau, bekleidet mit der Sonne, den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Sie befindet sich in Geburtsnöten, als ein anderes Zeichen am Himmel erscheint, ein großer Drache, der das Kind verschlingen will, sobald es zur Welt gekommen ist. Nach der Geburt wird das Kind entrückt nach dem Himmel, und ein Kampf erhebt sich zwischen Michael mit seinen Engeln und dem Drachen, der mit der Niederlage des Drachen endigt. Der Ursprung dieser Bilder muß nicht im Judentum, sondern bei den Babyloniern gesucht werden. Im Judentum werden die Engel als Männer gedacht, hingegen das Heidentum kennt auch weibliche Gottheiten. Den Insignien zufolge ist die Frau die Himmelskönigin, und wir denken hier unwillkürlich an die babylonische Damkina, die Mutter des Marduk, oder wie einige wollen, an die ägyptische Hathor, die Mutter des Horus. Daß ein himmlisches Wesen, welches über Sonne und Mond herrscht, auch Schmerzen haben kann, ist eine Vorstellung, welche wir nur auf mythologischem Wege verstehen können. Der feuerrote Drache ist der alte König des Weltozeans, der aus dem Abgrund stammt, Tiâmat, der den Kampf aufnimmt mit dem Gott des Lichts. So wird die alte Mythe von dem Sieg des jungen Lichtgottes über die bösen Kräfte der Finsternis für die Christen eine symbolische Andeutung von dem Siege Jesu über den Satan und von dem herrlichen Ausgang seines Lebens. Jesus wird der Gott des Lichts, der sol iustitiae, und die Frau das idealisierte Israel. Daß der Apokalyptiker selbst den Ursprung dieser Bilder und Symbole gekannt hat, glaube ich nicht, dazu fehlt an der genaueren Anwendung der Bilder zu viel. Doch sei dem, wie ihm wolle, wir müssen uns jedenfalls nach dem Ursprung dieser Bilder umsehen.

Bei unserer vergleichenden Untersuchung kommen wir nunmehr

zu den mehr bestrittenen Punkten. Zunächst möchte ich hierbei hinweisen auf die Übereinstimmung, die einigen zwischen buddhistischen und christlichen Erzählungen aufgefallen ist, ja sogar die Abhängigkeit der letzteren von den ersteren wollen sie festgestellt haben. Oft sind beide Religionen miteinander verglichen, und vor allem in einigen Kreisen — ich denke unter anderem an Schopenhauer — war es zur Gewohnheit geworden, den Buddhismus über das Christentum zu erheben. Beide Religionen haben gemeinsame Punkte. Sie sind universalistisch, ethisch und sogenannte Erlösungsreligionen. Aber in bezug auf die Erlösung besteht ein merklicher Unterschied. Der Buddhismus will erlösen vom Leiden, d. h. vom Dasein, das Christentum von der Sünde. Es liegt nicht in meiner Absicht, hierauf weiter einzugehen. Die Frage ist die: inwieweit haben Wirkungen seitens des Buddhismus auf christliche Erzählungen stattgefunden? Es ist selbstverständlich, daß hier die Verschiedenheit des religiösen Standpunktes ein Wort mitspricht. Wer annimmt, daß im Leben Jesu, wie wir es in den Evangelien beschrieben finden, viel Legenden und wenig geschichtliche Reste anzutreffen sind, der wird eher nach parallelen Erzählungen sich umsehen und daraus die heilige Geschichte zu erklären suchen als der, welcher infolge seiner hohen Verehrung der Person Christi in diesen Evangelien mehr historische Bestandteile annimmt und die dichtende Umbildung weniger am Werke sieht. Geht man aus von der Maxime, daß das Christentum die Frucht eines großen Synkretismus ist und der Christus der Evangelien als ein nach der Regel gewordenes und ganz natürliches Produkt aus jenem erklärt werden muß, dann wird man eher geneigt sein, nach buddhistischen Einflüssen zu suchen, als wenn man, wie es meine Überzeugung ist, das Christentum ansieht als das Werk Christi und der Person unseres — ich sage nicht Religionsstifters, sondern unseres Mittlers und Herrn das volle Recht widerfahren läßt, wie es die christliche Kirche ihrer Geschichte zufolge bereits 19 Jahrhunderte hindurch getan hat. Ich schicke dies voraus, um die Frage, um die es sich hier handelt, ins richtige Licht zu stellen und es ehrlich auszusprechen, daß vollkommene Objektivität oder besser Unparteilichkeit hier

nicht zu erreichen ist. Doch füge ich gerne hinzu, daß auch sie, die auf meinem theologischen Standpunkt stehen, von den Resultaten der religionsgeschichtlichen Forschungen Kenntnis nehmen und damit rechnen. Die Wahrheit geht über alles. Kein dogmatischer Lehrsatz darf uns die Schärfe unseres historischen Blickes beeinträchtigen. Also Parallelen hat man nachweisen wollen in den Geburtsgeschichten von Jesus und Buddha und weiter zwischen verschiedenen buddhistischen Erzählungen und der Geschichte vom Simeon im Tempel, dem zwölfjährigen Jesus, der Taufe Jesu, der Versuchung des Herrn, der Berufung der Jünger, der samaritischen Frau, von dem Heller der Witwe, von dem meerwandelnden Petrus, dem Gleichnis vom verlornen Sohn, der Erzählung vom Blindgeborenen, der Verklärung auf dem Berge usw. Wenn man diese Erzählungen vergleicht, schreibt man in der Regel neben den Text der Evangelien einige Texte aus dem buddhistischen Bericht und achtet dann vor allem auf einige ins Auge springende Punkte, die gleichwohl bei näherer Betrachtung zuweilen sehr verschieden zu sein scheinen. Von Simeon z. B. wird Luk. 2 erzählt, daß er, getrieben durch den Geist, in den Tempel kam. Ich möchte sagen, geleitet durch Gottes Geist, so daß es eine Schickung der göttlichen Vorsehung war, daß der Weg des Jesuskindleins in den Tempel und der des frommen Simeon sich kreuzten [1]).

---

1) Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga (Indische invloeden op oude christelijke verhalen 1901, bl. 29) erklärt ἐν τῷ πνεύματι Luk. 2, 27 durch: „auf magische Weise" unter Berufung auf 2 Kön. 2, 16, Apg. 8, 39, Apok. 17, 3, Hermas Visio I, 1; II, 1. R. Pischel (Deutsche Literaturzeitung 1904, Nr. 48, Sp. 2938, 2939) steht zu dieser Erklärung nicht ablehnend und meint, daß ἐν τῷ πνεύματι ursprünglich zurückgeht auf das buddhistische „Pfad des Windes". In Verbindung mit Luk. 2, 25. 26 findet er das Fehlen von ἁγίῳ Luk. 2, 27 sehr auffallend. Ich für mein Teil halte dafür, daß niemand an ein magisches Kommen des Simeon in den Tempel gedacht hätte, wenn man nicht die oben genannte Erzählung von Asita dabei zur Sprache gebracht hätte. Simeon ist nicht eine weite Strecke vom Tempel entfernt und kommt nicht plötzlich dahin, sondern er ist zu Jerusalem und begibt sich nach dem Tempel. Nach Luk. 2, 25. 26 war der heilige Geist über ihm und wurde ihm eine Offenbarung gegeben durch den heiligen Geist.

Von dem weisen Asita dagegen, der nach der buddhistischen Erzählung des Lalitawistara sich aufmachte, um den soeben geborenen Buddha zu begrüßen, lesen wir in dem betreffenden Parallelbericht, daß er durch magische Kunstgriffe seinen Weg durch den Himmel nahm oder nach der noch späteren Erzählung über die Begebenheit in dem Buddhacarita, daß er durch den Wind dorthin geführt wird. Eine derartige Vergleichung von Einzelzügen jedoch trägt für unseren Zweck nicht viel aus. Hier könnte man höchstens von Eindrücken reden neben oder gegenüber den Eindrücken anderer, was keinen Gewinn abwirft. Ich habe deshalb einen anderen Weg eingeschlagen. Meinen Freund, Dr. Caland, habe ich gebeten, aus den bereits mehrmals genannten Parallelen einige herauszuwählen, die in den maßgebenden Kreisen für abgeschlossen gölten, und die besonders markant zu sein schienen, und ihn ersucht, mir den Text aus dem Sanskrit in das Holländische zu übersetzen. Nach Rücksprache mit mir wählte er u. a. die Erzählung von Simeon im Tempel, worauf ich bereits soeben hinwies, und verglich damit für mich den Besuch des weisen Asita bei dem gerade geborenen Buddha, wie wir es beschrieben finden im siebenten Kapitel des Lalitawistara [1]). Die Erzählung lautet also:

„Zu der Zeit wohnte nahe am Riesengebirge Himalaya ein Seher Asita mit Namen, unterrichtet in den fünf (Wissenschaften), mit seinem Schwestersohn Naradatta. Unmittelbar nach der Geburt des Bodhisattwa sah er eine Menge Wunder, Merkwürdigkeiten und Mirakel. Er sah Göttersöhne durch den Luftraum gehen, und indem sie das Wort ‚Buddha‘ hören ließen und mit ihren Gewändern schwenkten, bewegten sie sich in großer Freude hin und her. Der Gedanke stieg ihm auf: ich will doch untersuchen, was das bedeutet. Mit seinem Geistesauge ganz Dschambudwipa überschauend, sah er in der herrlichen Stadt Kapilawastu im Hause des Königs Çuddhodana ein neugebornes Knäblein strahlend im Glanze von hundert guten Eigenschaften, von aller Kreatur

Wenn gleich darauf folgt, daß er durch den Geist in den Tempel kam, ist natürlich damit gemeint, daß er geleitet vom Geist Gottes im Tempel erschien. Das Fehlen des ἁγίῳ verändert an der Bedeutung von πνεῦμα nichts.

1) Vgl. Lalitawistara Kap. 7 (S. 101, herausg. von Lefmann).

verehrt, den Leib geschmückt mit den zweiunddreißig Merkmalen des großen Mannes.

„Nach diesem Gesicht sprach er zu seinem Schüler Naradatta: ‚Wisse, mein Schüler, daß in Dschambudwipa ein großes Juwel erstanden ist. In der Stadt Kapilawastu ist im Hause des Königs Çuddhodana ein Knabe geboren, strahlend im Glanz von hundert guten Eigenschaften, durch alle Kreatur geehrt, mit den zweiunddreißig Merkmalen des großen Mannes ausgerüstet. So dieser in der Stadt wohnen bleibt, wird er sein ein über ein vierfaches Heer gebietender, weltbeherrschender, Siege feiernder Fürst: tugendsam, ein König der Gerechtigkeit, in dem Besitz der Kraft und der Macht der Untertanen [1]), mit den sieben Kleinodien angetan: dem Rad, dem Elefanten, dem Pferd, dem Juwel, der Frau, dem Majordomus und dem Befehlshaber. Im Besitz dieser sieben Kleinodien soll er tausend heldenhafte, geschickte, starke männermordende Söhne bekommen. Er soll diesen großen, von dem Ozean umschlossenen Erdkreis, ohne Strafen zu verhängen und ohne Waffen zu gebrauchen, durch eigene Macht unterwerfen und kraft seiner Oberherrschaft ein Reich gründen. Wenn er (dagegen) aus der Stadt (geht und) ein dachloses Leben beginnt, soll er ein Tathagata, ein Arhant werden, vollkommen erleuchtet, ein von keinem anderen geleiteter Leitsmann, ein Gesetzgeber, ein Licht dieser Welt. Um dies zu sehen, wollen wir beide uns jetzt aufmachen.‘

„Nun stieg der große Seher Asita mit seinem Schwestersohn Naradatta auf, wie ein Flamingo in den Luftraum sich erhebend, auffliegend nach der großen Stadt Kapilawastu, und als er dort angekommen war, unterdrückte er seine übernatürliche Kraft, trat zu Fuß in die Stadt ein und begab sich nach der Wohnung des Königs Çuddhodana. Dort angekommen, blieb er vor dem Portal der Königswohnung des Çuddhodana stehen. Dort sah der Seher Asita an dem Portal des Königs Çuddhodana mehrere hunderttausend Menschen zusammenströmen. Nun trat der Seher Asita auf den Türhüter zu und redete ihn also an: ‚Gehe, mein

---

1) Der Text ist hier nicht ganz sicher.

Freund, und melde dem König Çuddhodana, daß hier ein Seher am Portal steht'. Indem der Türhüter dem Seher Asita zur Antwort gab: ‚Gut', begab er sich zu dem König Çuddhodana: ‚Wisse, Majestät, daß ein bejahrter, alter, abgelebter Seher an dem Portal steht und sagt, daß er den König zu sehen wünscht.' Nun befahl König Çuddhodana einen Sitzplatz für den Seher Asita herzurichten und sprach zu dem Diener: ‚Laß den Seher eintreten!' Darauf verließ der Diener das königliche Palais und sprach zu dem Seher: ‚Tritt herein.' Alsbald näherte sich der Seher Asita dem Orte, wo der König sich befand, blieb vor ihm stehen und sprach zu dem Fürsten: ‚Lang lebe Eure Majestät! Möge Sie ein hohes Alter erreichen und möge Sie nach Recht und Pflicht das Reich beschützen!'

„Nachdem nun der König Çuddhodana den Seher Asita geehrt hatte durch Anbietung von Arghya und Wasser zum Waschen der Füße und ihn freundlich bewillkommt hatte, lud er ihn ein, Platz zu nehmen. Bemerkend, daß jener gerne Platz genommen, sprach er ehrerbietig und freundlich (?) also: ‚Ich erinnere mich nicht, dich jemals gesehen zu haben, o Seher! Weshalb bist du denn gekommen und was ist dein Begehren?' Auf diese Worte entgegnete der Seher Asita dem König Çuddhodana: ‚Dir ist ein Sohn geboren, o Fürst! Um ihn zu sehen, bin ich hierhin gekommen.' Der König antwortete: ‚Der Knabe schläft, o großer Seher. Warte einen Augenblick, bis er erwacht ist.' Der Seher sprach: ‚Nicht lange Zeit, o König, pflegen solche großen Männer zu schlafen, solche Vortrefflichen sind wachsam.' Aus Mitleid mit dem Seher Asita nahm nun der Bodhisattwa einen Grund zum Erwachen. Darauf reichte der König Çuddhodana den Knaben Sarwarthasiddha, nachdem er ihn sorgfältig mit beiden Armen umfaßt hatte, dem Seher Asita hin. Als Asita den Bodhisattwa sah, gab er seiner Freude Ausdruck: ‚Einer von wunderbarer Schönheit fürwahr ist hier in der Welt erschienen.' Nachdem er mit diesen Worten von seinem Sitz sich erhoben hatte und, ehrerbietig die Hände gefaltet, sich dem Bodhisattwa zu Füßen geworfen hatte und mit Zuwendung der rechten Seite

(dreimal) auf ihn zugekommen war, nahm er den Bodhisattwa auf die Knie und war nun in Gedanken versunken.

„Die zweiunddreißig Merkmale des Bodhisattwa bemerkend, überlegt nun Asita, daß der Knabe entweder ein mächtiger Fürst oder ein Buddha werden sollte. Ihn anschauend, klagte er, vergoß Tränen und seufzte tief. Als der König dies sieht, fragt er bedrückt, warum der Weise weine. Dieser antwortet: ‚Nicht über den Knaben weine ich, Fürst! Kein Leid soll ihm widerfahren, doch über mich selbst weine ich.‘ „„Und weshalb denn?““ ‚Ich bin alt, bejahrt und abgelebt, und dieser Knabe Sarwarthasiddha wird ohne Zweifel die allerhöchste, vollkommenste Erleuchtung empfangen und darauf das allerhöchste Rad des Rechtes drehen. (Hierauf folgen Weissagungen über den Bodhisattwa.) Weil es aber uns nicht vergönnt ist, dieses Buddhajuwel anzuschauen, deshalb weine ich und seufze ich, schwer betrübt im Herzen.‘ Dann weissagt er dem König, daß der Prinz nicht in seiner Wohnung bleiben soll, weil er die zweiunddreißig Hauptmerkmale und die achtzig Nebenkennzeichen an sich trägt, die ihn zu etwas Höherem stempeln. Nachdem er die Kennzeichen aufgezählt hatte, schloß er mit den Worten: ‚Im Besitz dieser Kennzeichen wird der Knabe in keiner Wohnung leben. Ohne Zweifel wird er ausziehen, um Eremit zu werden.‘

„Als König Çuddhodana von dem Seher Asita diese Weissagungen über den Knaben vernommen hatte, war er angenehm überrascht, in gehobener Stimmung, von Freude erfüllt, froh und glücklich. Er stand auf von seinem Sitz, und indem er dem Bodhisattwa zu Füßen fiel, sprach er diesen Spruch: ‚Gelobt seist du durch Indra und (alle) die (anderen) Götter, und durch den Weisen bist du geehrt. Dich, den Arzt der ganzen Welt, (lobe und) preise auch ich, o Herr!‘ Darauf ließ König Çuddhodana dem Seher Asita und seinem Schwestersohn Naradatta zusagende Speise reichen, und nachdem er ihnen das Geleit gegeben hatte, wandelte er um ihn herum unter Zuwendung der rechten Seite. Und der Seher Asita begab sich durch seine Zauberkraft von hinnen durch die Luft und kehrte zurück nach seiner Klause.“

Wie nüchtern, einfach und wahr ist die Erzählung von Simeon, wie aufgeputzt und legendarisch die von Buddha!

Was Form und Inhalt betrifft, so besteht zwischen diesen Erzählungen ein so großer Unterschied, daß der, welcher hier Abhängigkeit sucht, von historischer Kritik, so wie ich sie verstehe, einfach keine Ahnung hat. Wer die Erzählung von Simeon aus der von Asita erklärt, den beschuldige ich des bösen Willens, der sträubt sich einfach dagegen, die Geschichte vom frommen Simeon für Historie zu halten, ein in meinen Augen engherziger Standpunkt. Man putze eine solche Betrachtungsweise jedoch nicht auf mit dem Namen Wissenschaftlichkeit! Ein Motiv wie dieses, daß ein alter Seher ein neugeborenes Kind, auf das man große Hoffnungen setzt, besucht und ihm seinen Segen gibt, ist ein so naheliegendes und natürliches, daß wir nicht nötig haben, noch eine Erklärung dafür zu suchen. Man berücksichtige dabei wohl, daß der Lalitawistara in der uns bekannten Redaktion aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus stammt. Allerdings gebe ich zu, daß verschiedene darin vorkommende Stücke viel älter sind, wozu auch der Besuch des Asita bei dem Bodhisattwa gerechnet werden kann. Das Buddhacarita von Açwaghosha jedoch, das ebenfalls bei der Vergleichung als Quelle herangezogen zu werden pflegt, muß zirka 200 n. Chr. geschrieben sein, und die Einleitungen zu den Dsjatakas sind kompetenten Beurteilern zufolge noch beträchtlich jünger. Sie werden selbst in das 5. Jahrhundert nach Christus angesetzt. Bei der Vergleichung mit dem Neuen Testament können wir also diese Literatur außer acht lassen. Die Hypothese, die Seydel aufgestellt hat von einem buddhistischen Evangelium, das auch zu den Quellen der Synoptiker, besonders des Lukas gehört haben soll, ist so gewagt, daß ich in meiner „Geschiedenis van de Boeken des N. V." ihr nicht einmal die Ehre angetan habe, sie namhaft zu machen. Geschichtlich nachweisbare Beziehungen zwischen dem Christentum und Buddhismus finden wir erst im 3. Jahrhundert nach Christus und von einer, sagen wir unbewußten Einwirkung buddhistischen Gutes ist mir während meiner 20jährigen Beschäftigung mit dem Urchristentum nichts begegnet.

Nahe Beziehung, ja gegenseitige Einwirkung hat man auch nachweisen wollen zwischen dem Mithraskult und der christlichen Religion, worauf ich nun die Aufmerksamkeit meiner Leser lenken möchte. In letzter Zeit ist es besonders F. Cumont, ein belgischer Gelehrter, gewesen, der auf die Bedeutung des Mithraskultes hingewiesen hat. Diese Religion hat sich in den ersten Jahrhunderten nach Christus so verbreitet, daß sie eine kräftige Partnerin des Christentums zu werden drohte. Erst als das Christentum Staatsreligion wurde, hat der Mithraskult allmählich seine Bedeutung verloren. Ich sage mit Absicht allmählich, denn noch lange Zeit blieben selbst Christen dem Mithrasdienste treu und verehrten den Sol Invictus, wie Mithras genannt wurde. Am 25. Dezember wurde der Geburt des Mithras gedacht. Im 4. Jahrhundert wurde die Gedächtnisfeier der Geburt Christi vom 6. Januar auf den 25. Dezember verlegt, wahrscheinlich mit der Absicht, hierdurch dem Mithrasdienst Abbruch zu tun und dem heidnischen Festtag einen christlichen Anstrich zu geben, wie man es auch mit dem St. Nikolausfeste machte. Wer war Mithras und wo war seine Verehrung verbreitet? Bei den Bewohnern von Iran war er ursprünglich der Gott des himmlischen Lichts, der durch die religiöse Reform des Zoroaster ebenso wie die anderen persischen Naturgottheiten infolge seines (nämlich Zoroasters) Dualismus einigermaßen seiner Majestät und Herrlichkeit beraubt wurde. Beim Volk blieb man ihm zunächst gleichwohl noch treu. In der Zeit der Achämeniden, besonders unter Artaxerxes Mnemon (402—365 v. Chr.) kommt der alte Lichtgott als Herr der Heerscharen vor und bekommt allgemeine Anerkennung. Der Mithrasdienst vereinigte sich mit der babylonischen Verehrung der Sterne und in dieser Mischform drang er nach den Eroberungen Alexanders des Großen durch ganz Vorderasien vor. In einer ganzen Anzahl Namen kommt Mithras vor, z. B. bei Mithridates von Pontus, dem Feind der Römer. Die Römer werden mit dem Mithraskult wahrscheinlich bekannt in Cilicien, wo Mithras besonders in Tarsus vielfach verehrt wurde.

Ungefähr zu gleicher Zeit mit der jüdischen Gottesverehrung

hielt der Mithraskult seinen Einzug in Rom im Jahre 63 vor Christus. Von hier breitete er sich durch die Soldaten, durch die aus dem Osten importierten Sklaven und durch die Kaufleute über die ganze damals bekannte Welt, ausgenommen Griechenland, aus. Zunächst gewann dieser Kultus Anhänger unter den niedersten Volksklassen, später jedoch auch bei den besseren Ständen bis in die höchsten Kreise. Nero ließ sich — wie wir gleich noch hören werden — durch den König der Armenier Tiridates als eine Emanation des Mithras verehren, und mehr und mehr drang bei den römischen Kaisern die Überzeugung durch, daß ihr Bund mit der Gottheit, von der sie das Sinnbild der Strahlenkrone übernahmen, ihrem Imperium einen besonderen Glanz verleihe. Commodus (von 180—192 n. Chr.) ließ sich selbst in die Mysterien des Mithras einweihen. In dem 3. und 4. Jahrhundert verehrten die römischen Kaiser den Mithras. Selbst von Konstantin dem Großen wird dies berichtet, und von ihm sind uns Münzen erhalten mit der Aufschrift „Soli Deo Invicto“ oder „Soli Invicto Comiti“. Nur kurz war die Glanzperiode des Mithraskults unter Julian dem Abtrünnigen. Darauf ging seine Herrlichkeit zu Ende, ja es zeigte sich bei den Christen große Abneigung gegen die Verehrer des Mithras, dem sie die Schuld gaben an der Christenverfolgung unter Diokletian. In dem Manichäismus finden wir noch Spuren von der alten Mithrasverehrung.

In der Zeit der römischen Kaiser war der Mithrasdienst eine Art Pantheismus, welcher Spuren des babylonischen Sternkultes und der griechischen Philosophie, besonders der stoischen, an sich trug. Ursprünglich war in dem Mithraskult nicht Mithras der Hauptgott, sondern Zrwan Akarana, der Vater des Ormuzd und des Ahriman, das höchste, ewige, unerkennbare Wesen, dessen Name unaussprechlich ist. Die Griechen sahen in ihm die Personifikation von Zeit und Ewigkeit und der Unendlichkeit der Welt. Er führt die Schlüssel, womit er die Pforten des Himmels öffnet, wodurch die Sonne aus- und eingeht, und wodurch auch die Seelen zur Erde herabschweben und zum Himmel hinauffliegen. Er ist der himmlische Türhüter, wie Petrus in der römischen Kirche.

Mithras also ist der Mittler zwischen Himmel und Erde, zwischen dem unerkennbaren, hoch erhabenen Gott und dem auf Erden lebenden menschlichen Geschlecht. Er ist der Logos der Christen. Er beschirmt die Wahrheit, das Gute, alles, was rein ist, und ist der Feind von allem Lug und Trug, von Ahriman und seinem Reich der Hölle. Am Ufer eines Stromes — so zeigen es die Darstellungen der Basreliefs —, unter dem Schatten eines heiligen Baumes, wurde das göttliche Kind auf wunderbare Weise aus einem Felsen geboren, weshalb er „der aus dem Fels Geborene“ oder Petrogenes heißt. Hirten sahen das Wunder, beteten das Kind an und gaben ihm die Erstlinge ihrer Herde und ihrer Ernte. Mithras wuchs rasch heran, schnitt mit geschickter Hand die Früchte von einem Feigenbaum und bekleidete sich mit Feigenblättern. Das alles geschah, bevor es Menschen gab, die Hirten natürlich ausgenommen. Nun beginnt für Mithras der Kampf. Er kämpft gegen den Sonnengott, den er überwindet. Darauf schließt er mit dem Unterlegenen, dem er die Strahlenkrone aufs Haupt setzt, einen Freundschaftsbund, und beide unterstützen sich von nun an. Der wichtigste Streit ist der Kampf des Mithras mit dem Stier, dem ersten Lebewesen, das Ormuzd geschaffen hat. Mithras fängt das Tier, ergreift es bei den Hörnern und springt ihm auf den Rücken. Nachdem der Stier entkommen ist, sendet Helios seinen Raben an Mithras mit dem Auftrag, den Stier zu töten. Obwohl es gegen seinen Sinn ist, opfert Mithras den Stier, den er nun wieder gefangen hat, in der Höhle. Ein Wunder geschieht. Aus dem Körper des sterbenden Tieres entstehen alle heilsamen Kräuter und Pflanzen. Aus seinem Schweif kommen die Kornähren zum Vorschein, aus seinem Blut ein Weinstock, wovon der Wein für die heilige Mahlzeit bei den Mysterien bereitet wird. Umsonst sendet der böse Geist unreine Tiere, wie Skorpione, Ameisen und Schlangen, um den Brunnen des Lebens zu vergiften. Aus der Saat des Stieres kommen alle nützlichen Tiere zum Vorschein. Aus dem Tode entsteht das Leben.

Inzwischen war das erste Menschenpaar geschaffen, das nun Mithras gegen die Angriffe des Ahriman schützte. Dieser bringt

eine Dürre über die Erde, aber Mithras schießt seinen Pfeil gegen einen Felsen, woraus dann ein Quell entströmt. Ahriman will die Erde durch eine Sündflut entvölkern, aber auf göttlichen Rat hin baut ein Mensch eine Arche, worin er sich selbst mit den Seinen und seinem Vieh rettet. Ahriman verwüstet die Welt durch Feuer, so daß alle Bergungsplätze verbrennen, doch die Geschöpfe des Ormuzd entkommen mit Hilfe des Mithras auch aus dieser Gefahr. Mithras hat jetzt seinen irdischen Beruf erfüllt Mit Helios hält er eine letzte Mahlzeit, wobei Brot und Wein genossen wird. Dann fährt er mit ihm auf einem Sonnenwagen gen Himmel, um fortan als ein Unsterblicher bei den anderen Göttern zu wohnen und von dort aus die Gläubigen zu beschirmen.

Daß wohl Parallelen bestehen zwischen der Mithrasreligion und dem Christentum, ist luce clarius. Mithras erinnert an die Stellung Christi als Mittler, insofern auch er Mittler ist zwischen Himmel und Erde, Gott und der Menschheit. Auch bei Mithras bringt die irdische Laufbahn ihm selbst Mühe und Streit, der Menschheit hingegen Heil und Segen. Sein Leben stellt sich dar als ein fortwährender Kampf des Guten gegen das Böse. In der Vorstellung, daß Mithras aus einem Stein geboren sein soll, sieht schon Firmicus Maternus (4. Jahrhundert n. Chr.) eine Nachahmung der Vorstellung, nach welcher Christus mit einem Eckstein verglichen wird. Ebenso wie bei Christi Geburt erscheinen auch bei der Geburt des Mithras Hirten, die in Anbetung niederknien. Der Parallelismus ist auffallend, doch halte ich ihn für zufällig und sehe weder Abhängigkeit bei dem Christentum vom Mithrasdienst, noch bei dem Mithrasdienst vom Christentum. Die Erzählung Matth. 2, daß die Weisen aus dem Osten kommen, die Sterndeuter, die einen Stern von besonderem Glanz erblickt hatten, den sie in Verband brachten mit der Geburt eines bedeutenden Mannes, eines göttlichen Lichtes, wurde noch neuerdings [1]) mit der Mithrasreligion in Beziehung gesetzt. Die Magier sollen Anhänger des Mithras gewesen sein, dessen Priester

1) A. Dieterich, Zeitschrift für die neutest. Wiss. 1902, S. 1—14.

sich gerne Magier nannten, und der Stern soll auf dieselbe Religion hinweisen. Schon dies letztere ist willkürlich, denn Sterndienst war im Osten, wie im Altertum im allgemeinen, eine bekannte Erscheinung. Einer der Faktoren, die bei der historisch-genetischen Erklärung dieser Erzählung zu berücksichtigen sein werden, wird die Erzählung sein, die sich bei Dio Cassius (63. Buch, Kap. 1—7) von dem Zug des Tiridates findet, der im Jahre 66 nach Christus mit einem großen und glänzenden Gefolge nach Rom kam. Schon zu Neapel begegnete er Nero und betete ihn an. Doch der Höhepunkt des Festes folgt noch. Der wird erst in Rom erreicht, als das Volk in seinen verschiedenen Ständen dastand, in weißen Togen gekleidet, mit Lorbeerzweigen geschmückt, und die Soldaten rundum Aufstellung genommen hatten in der prächtigsten Rüstung mit blinkenden Waffen. Nero erschien auf dem Markt in glänzendem Gewand, vom Senat und seiner Leibwache umgeben, und Tiridates mit seinem Gefolge kam zu ihm, um ihn anzubeten. Er nannte sich seinen Dienstknecht und sprach es aus, daß er zu Nero, seinem Gott, gekommen sei, um ihn anzubeten, gleich dem Mithras. (*Σὸς δὲ δοῦλός εἰμι καὶ ἦλθόν τε πρός σε τὸν ἐμὸν θεὸν προσκυνήσων σε ὥς καὶ τὸν Μίθραν.*) So sah er mithin in Nero ein Schattenbild des Mithras. Diese Erzählung hat auf die Zeitgenossen einen tiefen Eindruck gemacht. Plinius nennt (H. N. XXX, 16) Tiridates einen Magier und ebenso hält er seine Begleiter für Magier. Aus der Tatsache, daß auch die Magier Matth. 2, 2 sagen: *ἤλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ*, zieht man den Schluß, daß in der Erzählung von Matth. 2 der Gedanke ausgedrückt sei, daß Mithras sich beugen soll vor Christus. Man sieht darin eine Prophetie, die hinweist auf die kommende Unterwerfung des Mithrasdienstes durch das Christentum. Dies ist wohl ein origineller Befund, aber trotzdem historisch unrichtig. Wenn die Erzählung Matth. 2 im vierten Jahrhundert entstanden wäre, da man den kommenden Untergang des Mithrasdienstes deutlich wahrnehmen konnte, wollte ich mit jenem Resultat noch wohl zufrieden sein, jedoch in den letzten Dezennien des ersten Jahrhunderts, als das Evangelium des Matthäus höchst wahrscheinlich entstand, hatte man von dem Untergang des Mithraskultes noch

keine Ahnung. Damals erglänzte Mithras noch in seiner ganzen Glorie und feierte sein Kultus noch Triumph über Triumph. Übereinstimmung, aber deshalb noch keine Abhängigkeit sehe ich wohl in dem Gedanken, daß ein Streit bestand zwischen guten und bösen Geistern, sowohl in dem Mithraskult wie bei Paulus. Christus — so lehrt Paulus Kol. 2, 15 — hat bei seinem Kreuzestod die Gewalten und Mächte, d. h. die Engelmächte, entwaffnet, öffentlich zur Schau gestellt und über sie triumphiert. Eph. 6, 12 schreibt er, daß wir den Streit nicht führen gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Gewalten, die Mächte, die Weltbeherrscher dieser Finsternis, gegen die bösen Geister in der Luft, wogegen man sich rüsten müsse mit der ganzen Waffenrüstung Gottes. Sowohl die Mithraslehre wie das Christentum sieht das Leben der Gläubigen an als einen Streit und lehrt, daß, wenn man den Sieg davontragen will, man Gottes Wort und Gesetz befolgen müsse. Nach Heiligung muß man streben, und vollkommene Reinheit war das höchste Ideal, wie es so treffend zum Ausdruck kommt in dem Wort Matth. 5, 48: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist!" Auch diese Übereinstimmung erkläre ich nicht aus einer Abhängigkeit der einen Religion von der anderen, sondern aus dem gleichen Bedürfnis der menschlichen Seele und aus der Überzeugung, daß sowohl die Verehrer des Mithras wie die Christen nach Gottes Bild geschaffen sind. Wiederholte Waschungen und Reinigungen waren das Mittel, um die Befleckung von der Seele wegzunehmen. Diese allgemein menschliche Symbolik treffen wir nicht allein im Mithraskult und bei dem Christentum an, sondern auch bei anderen Völkern. Sie ist die Grundlage von unserer christlichen Taufe. Wer vollkommen sein möchte, muß sich bestimmter Lebensmittel enthalten und sich Keuschheit auferlegen. Dieses Asketentum herrschte auch in den Tagen des Paulus und wurde von ihm bekämpft. Eigenartig ist der Umstand, daß in beiden Religionen so besonders Nachdruck gelegt wird auf die Moral der Tat, und wie vor einem krankhaften Quietismus und Mystizismus gewarnt wird. Es verdient noch Beachtung, daß der Gläubige nach der Mithraslehre in dem Streit, den er zu

führen hat, auf den ständigen Beistand des Mithras rechnen kann. Niemals ruft man seine Hilfe vergebens an. Er ist der sichere Hafen, der Anker des Heils, und kommt den Schwachen in ihrer Versuchung zu Hülfe. Unwillkürlich erinnert uns dies an das Wort des Hebräerbriefs (Hebr. 2, 18), wo es von Christus als dem mitleidenden Hohepriester heißt: „Denn da er selbst versucht worden ist durch das, was er gelitten hat, so kann er denen, die versucht werden, zu Hülfe kommen." Mithras ist als Helfer immer wachsam und auf seiner Hut und aus jedem Streit geht er als Sieger hervor. Deshalb hat er im Persischen den Beinamen Nabarzes, ebenso wie im Griechischen und Lateinischen die Epitheta ἀνίκητος, invictus, insuperabilis. Ich will die Anschauungen der Mithrasverehrer über das Leben nach diesem Leben, sowohl der Frommen wie der Gottlosen, nicht in alle Einzelheiten verfolgen, weil die Berührungspunkte mit dem Christentum hier nicht so zahlreich sind. Jedoch will ich in den Vordergrund stellen, daß beide Religionen den Glauben haben an ein ewiges Leben, an ein ewiges Wohl und an ein ewiges Wehe, an die Unsterblichkeit der Seele und an die Auferstehung des Fleisches. Den Himmel denkt der Anhänger des Mithras sich in sieben Abteilungen geteilt, wovon jede Sphäre einem Planeten zugeteilt ist. Auch das spätere Judentum nahm sieben Himmel an, ebenso auch Paulus, wie es u. a. hervorgeht aus 2 Kor. 12, 2, wo er von einem Menschen in Christo spricht, d. h. von sich selbst, der in ekstatischem Zustand hinaufgeführt wurde in den dritten Himmel. Über die himmlische Reise der Seele, die auf ihrem Wege durch die sieben Himmel auf jedem Planeten Begierden und Leidenschaften zurückläßt, um dann, befreit von allen Gebrechen und sinnlichen Lüsten, als ein erhabenes Wesen im ewigen Lichte den achten Himmel zu erreichen und eine endlose Seligkeit zu genießen, darüber will ich weiter mich nicht auslassen, da diese Gedanken wohl anderwärts, aber nicht im Neuen Testament Berührungspunkte haben.

Neben der sittlichen Kraft, die von dem Mithrasglauben und dem Christentum ausging, finde ich auch einen Parallelismus darin, daß hier wie da der Glaube an die göttliche Allgegenwart

in den Vordergrund gestellt wird. In der Mithraslehre ist der Glaube an die Allgegenwart der Götter pantheistisch ausgeprägt, in dem Christentum ist die Allgegenwart Gottes rein monotheistisch. Der Christ sagt: in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir (Apg. 17, 28). Der Anhänger des Mithras hingegen empfand anders; er sah in allen Elementen den Einfluß und die Macht der Götter, in dem Feuer, womit er seine Speisen bereitete, in dem Wasser, womit er seinen Durst löschte und womit er sich wusch, in der Luft, die er einatmete, und in dem Tag, in dessen Licht er wandelte. In beiden Religionen wird man ständig angehalten zum Gebet und zur Gemeinschaft mit Gott. Der Christ geht in sein Kämmerlein, schließt seine Tür zu und betet zu seinem Vater, der in das Verborgene sieht. Der Verehrer des Mithras begibt sich, wenn er ein Eingeweihter ist, nach der heiligen Grotte, die in der Einsamkeit des Waldes verborgen liegt. Die Sterne, die am Himmel flimmern, der Wind, der das Laub der Bäume bewegt, der Quell oder der Bach, der durch das Tal murmelt, selbst die Erde, worauf der Mithrasbekenner seinen Fuß setzt, sind göttlich in seinen Augen. Sie rufen eine ehrerbietige Furcht wach vor dem, der in allem ist.

Der *μύστης* oder der, der in die Mysterien eingeweiht werden mußte, durchlief sieben Grade, wobei er die Namen erhielt: Rabe (corax), Verborgen (*κρύφιος*), Soldat (miles), Löwe (leo), Pers (Perses), Sonnenläufer (*Ἡλιοδρόμος*) und Vater (pater). Ursprünglich sind dies Andeutungen davon, daß man sich mit der Gottheit, die in der Form von Tieren vorgestellt wurde, identifizierte. Hierher gehörig ist nur der Umstand, daß die Personen der ersten drei Grade Diener heißen, noch nicht zu den höchsten Mysterien zugelassen waren und demnach mit den Katechumenen der urchristlichen Kirche verglichen werden können. Vom vierten Grade ab wird man Kommunikant. Die Mitglieder, die in Gruppen der Aufsicht eines Paters anvertraut waren, hießen fratres (Brüder) oder consacranei. An der Spitze der patres stand ein pater patratus. Bei jedem Grad, wozu man zugelassen wurde, mußte man einen Eid ablegen, sacramentum genannt, wobei man gelobte, die Lehre geheim zu halten und gewisse Ver-

pflichtungen auf sich zu nehmen. So hatte man sieben Sakramente, ebenso wie in der späteren römischen Kirche. Wurde man miles oder Soldat, dann reichte man dem Eingeweihten auf der Spitze eines Schwertes einen Kranz hin, welchen er gegen seine Schulter drückte mit dem Gelübde, keinen anderen Kranz mehr zu tragen, da Mithras sein einziger Kranz war (Tertullian, De corona 15). Man mußte sich verschiedenen schaudererregenden Übungen unterwerfen, Kasteiungen, Geißelungen, Feuer- und Wasserproben, um zu einer Art stoischer Gefühllosigkeit oder Apathie zu gelangen. Was uns ebenso wiederum an das Urchristentum erinnert, ist, daß man den Neulingen verschiedene Waschungen vorschrieb, eine Art Taufe oder lavacrum, die bestimmt war, den Gläubigen von sittlicher Befleckung zu reinigen. Diese Taufe konnte in einer Besprengung mit Weihwasser oder in einem wirklichen Bad bestehen, wie auch bei dem Isiskult. Tertullian vergleicht auch die Konfirmation seiner Glaubensgenossen mit der Zeremonie, wobei man den „Soldaten" ein Zeichen auf die Stirne machte. Das Zeichen jedoch bestand nicht in einer Salbung, wie bei der christlichen Liturgie, sondern in einem mit glühendem Eisen eingebrannten Merkmal, in der Art, wie man es den Rekruten im Heere gab, bevor sie zum Eide zugelassen wurden. Wahrscheinlich ist es in dem Mithraskult eine Wiederholung des Zeichens, das Mithras bei seinem Bunde mit Helios diesem gegeben hat. Man sieht wenigstens auf einigen Darstellungen, wie Mithras dem vor ihm niederknieenden Gott die Hand aufs Haupt legt. Die auffallendste Übereinstimmung zwischen dem Mithraskult und dem Christentum haben einige zu sehen geglaubt in der geweihten Mahlzeit oder dem heiligen Abendmahl. Man gab dem μύστης ein Brot und einen mit Wasser gefüllten Becher, worüber der Priester die heiligen Formeln aussprach. Zu dem Wasser wird später Wein hinzugefügt. Wie bei den Christen nur die Getauften zu dem heiligen Abendmahl zugelassen wurden, so bei den Eingeweihten nur die, die bereits den Grad von Lehrern erreicht hatten. Auf einem merkwürdigen Basrelief wird uns dieses Mahl anschaulich dargestellt [1]). Eine eigenartige Berührung

1) Vgl. F. Cumont, Die Mysterien des Mithras 1903, Fig. 6, Tafel II.

mit dem Christentum findet sich auch in dem Punkte, daß das Abendmahl die Erinnerung bedeutet an die Mahlzeit, welche Mithras vor seiner Himmelfahrt mit der Sonne gehalten hat. Und das Mahl trug nicht nur den Charakter eines Gedächtnismahles, sondern man erwartete von dieser mystischen Mahlzeit, vor allem von dem Genuß des geheiligten Weines, übernatürliche Einwirkungen. Man erhielt dadurch körperliche und geistliche Kraft und wurde gestärkt in seinem Streit gegen die bösen Geister, ja man erhielt dadurch eine selige Unsterblichkeit, wie Ignatius in dem Briefe an die Epheser (20, 2) das Abendmahlsbrot ein Heilmittel zur Unsterblichkeit nennt, ein Gegengift gegen das Sterben (*φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν*). Justin (Apol. I, 66) und Tertullian (De praescr. haer. 40) nehmen es mit dieser Übereinstimmung sehr schwer und sehen darin das Werk des Teufels, der bei dem Mithraskult eine Nachahmung christlicher Sitten habe entstehen lassen, um die Christen in die Irre zu führen. Ich schlage diese Übereinstimmung nicht hoch an. Ich will sie wohl gerne erwähnen, doch welch ein Unterschied in der Gemütsstimmung muß wohl bestanden haben zwischen dem frommen Christen, der das Abendmahl gefeiert hat, und dem Bekenner des Mithras, der in die Mysterien eingeweiht war. Wenn seine Phantasie erregt und er im Halbdunkel in eine mystische Stimmung versetzt war, dann sprach er wohl mit dem Eingeweihten des Apulejus (Metam. XI, 23 fin.): „Ich bin durch die Pforten des Todes gegangen, habe die Schwelle der Proserpina überschritten, und nachdem ich alle Elemente durchwandert hatte, kehrte ich zur Erde zurück. Um Mitternacht habe ich die Sonne in hellem Strahlenglanz gesehen. Ich begegnete den Göttern der Unterwelt und den oberen und habe sie angebetet von Angesicht zu Angesicht.“ Der Christ dagegen, der die Zeichen von Brot und Becher empfangen hat, in seinem Glauben gestärkt ist und die unio mystica genießt, drückt sich ganz anders aus. Toto coelo distant. Wohl erkenne ich die große Übereinstimmung in der Liturgie des Mithraskultes und der Liturgie der sich später entwickelnden römisch-katholischen Kirche an. Das ganze Zeremoniell wurde in jedem Tempel geleitet

durch einen Priester, der den Titel sacerdos oder antistes führte. Die Priesterschaft bildete eine Art Hierarchie mit einem pontifex maximus an der Spitze, der nur einmal heiraten durfte. Tertullian erzählt auch a. a. O., daß die Anhänger des persischen Gottes ebenso wie die Christen ihre virgines und ihre Asketen oder continentes hatten. Dieses letztere ist deshalb um so auffallender, weil es nicht übereinstimmt mit dem Geist des Zoroaster, dem Zölibat ein Verdienst zuzuschreiben.

Abgesehen davon, daß der Priester aufpassen mußte, daß das Feuer auf dem Altar nicht ausging, mußte er dreimal am Tage zu der Sonne beten, des Morgens, des Mittags und in der Abenddämmerung, ebenso wie man nach der Zwölfapostellehre, der ältesten liturgischen Schrift des Christentums aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, täglich dreimal das Vaterunser beten mußte. Weil Mithras ebenso wie Christus als der Mittler und das Licht der Welt angesehen wurde, brauchen wir uns nicht zu verwundern, daß die Verwirrung so groß wurde, daß nach Eusebius von Alexandrien (Oratio περὶ ἀστρονόμων, ed. Thilo, 1834, p. 18) auch unter den Christen Verehrer der Sonne sich befanden. Augustin mußte die Gleichstellung von Christus und der Sonne damit bestreiten, daß er betonte, daß die Sonne nicht selbst Christus sei, sondern von ihm geschaffen sei (Tract. 34, 2). Das Zusammenfallen der Geburtstage des Mithras und Jesu auf den 25. Dezember suchte man später so zu erklären, daß Jesus der wahre invictus sei, der den Tod überwunden habe. Wie die Anhänger des Mithras ihre Freude über die Geburt ihres Gottes durch das Anstecken von Lichtern zu erkennen gaben, wurde zu Jerusalem am Epiphaniasfest, dem ursprünglichen Christfest, im 4. Jahrhundert ein Gottesdienst mit Lichtern, ein lucernare oder λυχνικόν, abgehalten[1]). Ich möchte sagen: sehr natürlich, da Licht für das menschliche Gefühl ein Symbol von Freude und erhobener Stimmung ist. Beide Religionen feiern den Sonntag als den heiligen Tag der Woche. Ich sehe gleichwohl hierin keine Abhängigkeit, wie man es wohl hier und da angenommen

1) Vgl. H. Usener, Religionsgesch. Untersuchungen 1889, I, 202.

hat. Zunächst steht die Feier des Sonntags bei den Christen schon sehr früh fest. Bereits in dem Neuen Testament finden wir die unverkennbaren Spuren davon. Obendrein ist der Ursprung der Feier sehr verschieden. Da Mithras der Gott des Lichtes war, wurde der Tag der Sonne ihm geweiht. Christus dagegen starb an einem Freitag und stand Sonntags aus dem Grabe auf. Hieraus leitet sich die christliche Feier des ersten Wochentages ab. Auch noch darin können die beiden Religionen nebeneinandergestellt werden, daß sie sich bei ihrer Propaganda nicht an die Hochstehenden und Gebildeten, sondern an die Einfachen wenden. Sie hatten in ihrer Missionsarbeit so guten Erfolg, daß sowohl die Anhänger des Mithras wie die Christen das Wort des Tertullian beanspruchen können: „Hesterni sumus et vestra omnia implevimus". Wenn man die große Zahl von Monumenten übersieht, die der Mithraskult zurückgelassen hat, so kann man wohl fragen, ob die Mithrasverehrer zur Zeit der Severer nicht noch zahlreicher gewesen sind als die Christen. Im Hinblick auf die Größe der Höhlen und Grotten, worin man zusammenkam, von denen die bedeutendste uns erhalten geblieben ist, das Mithräum von S. Clemente in Rom, beliefen sich die lokalen Gemeinden wohl nicht auf mehr als 100 Personen. Sie bildeten eine Art sittlicher Körperschaft, hatten eine Einrichtung, die an einen Kirchenrat (decuriones) erinnert mit Leitern oder curatores. Weiterhin hatten sie defensores, die die Interessen der Gemeinden vor dem Richter wahrzunehmen hatten, und patroni, welche die ganz von freiwilligen Beiträgen sich unterhaltenden Gemeinden mit Geld unterstützten. Wenn ich nun noch daran erinnere, daß die Mitglieder sich gegenseitig Brüder nannten, so begreift man, daß das Nebeneinanderstellen von Christentum und Mithraskult in diesen Punkten sein gutes Recht hat.

A. Dieterich hat unter den Pariser Zauberpapyri eine sogenannte Mithrasliturgie entdeckt, die er im Jahre 1903 herausgegeben hat (Eine Mithrasliturgie, 1903). Sie gibt sich aus als eine Offenbarung von Mithras und muß in einer Grotte zur Ausführung gebracht worden sein. Der μύστης oder der Eingeweihte meint hinaufzusteigen durch die sieben symbolischen

Himmelspforten und spricht bei jeder derselben ein Gebet, bis daß er im Himmel selbst angekommen ist und in der Ekstase Gott anschaut. Beachtenswert ist hier die mystische Einheit der Gläubigen mit der Gottheit, das Sein und Bleiben in ihr, die unio mystica, und dann die Kindschaft Gottes. Zwischen Mithras und Helios besteht ein Verhältnis von Vater und Sohn, so daß Helios einmal als der eingeborene Sohn von Mithras vorkommt, dann wieder in göttlicher Einheit mit ihm als der große Gott Helios-Mithras genannt wird. Ebenso wie Helios der erste Eingeweihte ist, den Mithras in seine Gemeinschaft aufnimmt, so ist Mithras auch der Vater seiner Gläubigen und Eingeweihten oder der Neophyten. Dies findet seine Analogie bei den Christen in dem Verhältnis des Sohnes zum Vater und der Gläubigen zu Gott. Auch bei beiden Religionen findet sich der Gedanke an die Wiedergeburt, wie auch wohl bei vielen Naturvölkern symbolische Formen vorkommen, denen derselbe Gedanke zugrunde liegt. Der alte Mensch stirbt und der neue tritt an seine Stelle. Mit der Wiedergeburt ist die Beilegung eines neuen Namens verknüpft. Der heilige Tag, an dem die Wiedergeburt stattfindet, heißt der dies natalis des Neophyten. Diese Wiedergeburt schließt sich an das Sterben und Auferstehen einer bestimmten Gottheit an. Bei vielen Völkern des Altertums findet man einen Gott, der stirbt und aufersteht, der niedergestiegen ist in das Totenreich und wieder aufgefahren ist gen Himmel, ein Bahnbrecher und ein Vorbild der Gläubigen. So wird z. B. bei dem Frühlingsfest des syrischen Gottes Attis zuerst sein Tod beklagt und dann am dritten Tage seine Auferstehung mit Freuden verkündigt. In den Mysterien des Mithras ist der Wiedergeburtsgedanke versinnbildlicht im Stieropfer vorhanden. Die Eingeweihten nennen sich die „in aeternum renati“. Bei der Betrachtung dieser Dinge jedoch hüte man sich vor einer fast kaum zu vermeidenden Überschätzung. Ich las einmal [1]), daß die zentrale Stellung, die die Wiedergeburt in dem Neuen Testament bei Paulus und Johannes einnimmt, deshalb so auffallend ist, weil bei den Juden,

---

1) W. Nestle, Protestantenblatt vom 28. November 1903, S. 385.

ja bei den Semiten im allgemeinen, das Bild von Tod und Wiedergeburt völlig fehlt. Ich halte es für möglich, die Idee der Wiedergeburt in Joh. 3 und bei Paulus aus dem Alten Testament zu erklären und kann also die Mithraslehre dazu entbehren. Als Jesus in seinem Gespräch mit Nikodemus über die Wiedergeburt seine Verwunderung zu erkennen gab darüber, daß jener, obwohl ein Lehrer in Israel, von solchen Dingen nichts wisse, wollte er damit doch sicher sagen, daß Nikodemus mit dem Alten Testament gut bekannt sein sollte und nicht mit der Liturgie des Mithras oder mit der Religionsgeschichte im allgemeinen. Was es Wahres und Edles in der Religion des Mithras gab, fand sich auch im Urchristentum. Jedoch sage ich damit nicht, daß das Christentum dies aus der Mithraslehre übernommen habe. Mithras hat in dem Streit mit dem Christentum den kürzeren gezogen und ist nach der Legende, nachdem er die phrygische Tiara abgelegt hatte, ein frommer Kriegsmann geworden, der es bis zum Rang eines Comes brachte und später den Namen St. Georg getragen hat.

In allerjüngster Zeit hat man im Neuen Testament auch einen Einfluß der ägyptischen sogenannten Hermesliteratur angenommen, es sind das Geheimschriften aus dem letzten Jahrhundert vor und dem ersten Jahrhundert nach Christus, worin allerlei Betrachtungen über medizinische, astronomische und theologische Fragen gefunden werden, die für die tiefer Eingeweihten durch Hermes mitgeteilt wurden, eine Art gnostische Literatur. Der Hermes der Griechen ist hier der Thot der Ägypter. Wie der ursprüngliche Isisdienst sich weit über die Grenzen Ägyptens verbreitete, so nahmen auch die ägyptischen Weisen oder die griechischen Priester ausgesprochene hellenistische Philosophie hinüber. So entstand eine pantheistisch-mystische Theologie mit eigenartigen kosmogonischen Vorstellungen. Unter anderem geht auch aus den dazugehörigen Zauberpapyri hervor, daß Zauberformeln im Namen verschiedener Götter, selbst im Namen Jahwes und Jesu, ausgesprochen wurden. Es kommt mir so vor, als ob in der Hermesliteratur auch das Neue Testament benutzt worden sei.

So viel ist jedenfalls sicher, daß die Logoslehre des vierten Evangeliums Übereinstimmungen aufweist mit Betrachtungen über den λόγος θεοῦ bei Hermes, aber auch Unterschiede. Der λόγος θεοῦ ist in der Hermesliteratur, genannt Poimandres (vgl. ed. R. Reitzenstein 1904, S. 45), der göttliche Same, der die βουλὴ θεοῦ in sich als eine sichtbare Welt verkörpert, oder wodurch die βουλὴ θεοῦ zu einer sichtbaren Welt wird. Dasjenige, vermöge dessen der Mensch hört und sieht, ist der λόγος θεοῦ. Er ist unzertrennlich mit Gott selbst, dem νοῦς, verbunden. In ihrer Vereinigung besteht das Leben, und die ganze Welt ist beseelt. Nach dem λόγος und dem νοῦς kommt also als drittes die βουλὴ θεοῦ, die nur darum zugleich φύσις und γένεσις sein kann, weil Gott selbst gleich der Welt ist. Begriffe wie Logos, Leben, Licht, Fülle (πλήρωμα), die Bilder vom guten Hirten und vom wahren Weinstock kommen in der genannten Literatur und bei Johannes vor. Doch ich nehme keine Abhängigkeit auf seiten des Neuen Testaments an, wie es z. B. Reitzenstein tut. Gibt nicht Reitzenstein, der nach seinen zwei Schriften „Zwei religionsgeschichtliche Fragen", 1901 und „Poimandres", 1904 zu urteilen, einer der besten Kenner auf diesem Gebiete ist, es selbst zu, daß diese Schriften im ersten Jahrhundert nach Christus entstanden sein können? Es kommt mir so vor, daß sie eher später als früher angesetzt werden müssen.

So verfahrend jedoch wird die Abhängigkeit des Neuen Testaments sehr wenig wahrscheinlich. Auf weitere Einzelheiten will ich nicht eingehen, so z. B. daß man selbst Einfluß der Hermesschriften auf das Gespräch Jesu mit Nikodemus und mit der Samariterin und in dem bekannten Mißverständnis im vierten Evangelium herausgefunden hat [1]). Wer zuviel beweist, beweist nichts. Das letztere gilt auch von der Ansicht [2]), daß Johannes in seinem Prolog über die Fleischwerdung des Wortes abhängig sein soll von den Vorstellungen der Hindus bezüglich der Awa-

---

1) Poimandres, herausg. von Reitzenstein, S. 246. 247.

2) J. Grill, Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums 1902, S. 347.

taras, d. h. der Niederfahrten des Gottes Wischnu. Wohl erkenne auch ich die Übereinstimmung in dem Punkt an, daß auch die Niederfahrt des Wischnu einen rein ethischen Zweck hat, um nämlich das Heil der Menschen durch eine Erlösung auf ethischem Gebiet herbeizuführen.

Mehr als die zuletzt genannten Ausführungen haben die Studien von W. Heitmüller die Aufmerksamkeit in Anspruch genommen: „Im Namen Jesu“, 1903 und „Taufe und Abendmahl bei Paulus“, 1903. In der ersteren Schrift sucht er zu zeigen, daß sowohl im Neuen Testament wie in der weiteren altchristlichen Literatur dem Namen Jesu sowohl bei der Taufe wie bei dem Gebet eine magische Wirkung zugeschrieben wurde, als ob von dem Namen als solchem eine sittliche Kraft ausgehe, was er dann durch eine Anzahl von Parallelen aus der Geschichte der Religionen zu stützen sucht. In der zweiten Schrift begrenzt Heitmüller seine Untersuchung und bleibt, wie es der Titel deutlich ausspricht, allein bei der Taufe und dem Abendmahl nach dem Paulinischen Lehrbegriff stehen. Nicht Jesus soll von der Taufe und dem Abendmahl eine magische Auffassung gehabt haben, aber wohl Paulus. Ein außergewöhnlicher Nachdruck wird gelegt auf den meiner Meinung nach rein ethisch zu verstehenden Gedanken, daß wir durch die Taufe mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus in Verbinduug gebracht werden, und weiter auf die bekannte Stelle (1 Kor. 15, 29), wo Paulus von Personen spricht, die sich für die Toten taufen ließen, als ob die Taufe als opus operatum den Gestorbenen zugute käme. Paulus indessen hält sich fern von solchem Aberglauben, jedoch stellt er sich für einen Augenblick auf den Standpunkt derer, die jenem huldigten. Er fragt im Hinblick auf eine unserem Gefühl fremde und aus dem apostolischen Zeitalter weiter nicht mehr bekannte Sitte, was die Taufe für einen Wert habe, wenn Christus nicht auferweckt sei. Er kämpft gegen seine Gegner mit deren eigenen Waffen und beruft sich hier auf ihren eigenen Aberglauben. Auch wenn Paulus 1 Kor. 11, 30 in Verband mit dem Mißbrauch, den man von dem Liebesmahl macht, wodurch man sich ein Urteil aß und trank, uns erzählt von vielen Krankheiten und Sterbefällen, so kommt darin nicht

eine magische Vorstellung vom Abendmahl zum Ausdruck. Der Apostel sieht in den Krankheiten und Sterbefällen nicht eine Folge des Essens und Trinkens, sondern ein Gericht Gottes, welches als Strafe für die Sünden der Gemeinde hereinbrach. Nein, das, was wir in der Religionsgeschichte so oft antreffen, das finden wir gerade bei Paulus nicht, nämlich den Gedanken, daß durch das Essen und Trinken von Brot und Wein eine Vereinigung mit der Gottheit entstehe, und daß man durch das Genießen von Fleisch und Blut des Opfers des Lebens der Gottheit teilhaftig werde. Das Essen und Trinken ist bei Paulus nur Symbol, kein Essen und Trinken im eigentlichen Sinne des Wortes, und von einem Opfercharakter ist dort beim Abendmahl nicht die Rede. Die Teilnehmer am Abendmahl wollen sein ἐν Χριστῷ, das ist nicht gleichbedeutend mit dem Zustand der βακχεύοντες des Dionysos, die ἔνθεοι waren. Ich will nicht alle Parallelen ausführen, die Heitmüller beim Abendmahl zur Sprache bringt, sondern nur einige wenige. Die erste, von der er spricht, ist folgende. Von den Azteken, dem besonders hoch zivilisierten Stamm der Mexikaner, wird eine eigenartige Sitte des Menschenopfers berichtet. Kriegsgefangene, die zum Opfer auserlesen waren, erhielten den Namen der Gottheit, trugen deren Kleider, wurden eine Zeitlang mit mancherlei Attributen versehen und geehrt auf eine Weise, wie man sonst die Gottheit verehrte, bis sie an dem Festtage geschlachtet und verzehrt wurden. Zweite Parallele. Bei einem Beduinenstamm auf der Halbinsel Sinai — so erzählt uns Nilus — bestand eine Opfersitte, die wir als die älteste Form des Tieropfers anzusehen haben. Beim Licht des Morgensterns lief der Stamm unter Gesang rund um ein am Altar festgebundenes Kamel. Bei den letzten Klängen des Gesanges wurde dem Opfertier die erste Wunde zugefügt. Das herausfließende Blut wurde getrunken und das noch blutige Fleisch völlig roh verzehrt. Mit dem besten Willen kann ich nicht begreifen, wie jemand derartige Sitten und das Abendmahl auf eine Stufe stellen kann. Haben wir hier wirklich „die Vorstellungswelt des Herrenmahles in primitivster Form und deshalb in durchsichtigster Gestalt“? [1]).

1) So W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus 1903, S. 42.

Mich dünkt, eine derartige Äußerung zeugt nicht von feinem religiösen Gefühl und Takt. Wenn die Religionsgeschichte der Theologie keinen besseren Dienst tun kann als den, welchen wir hier finden, so würde die Behandlung derselben nicht von großer Bedeutung sein.

Mein Resultat ist, daß die Einwirkung fremder Religionen auf das Urchristentum nicht hoch anzuschlagen ist. Wer das Christentum erklären will, kann auskommen mit dem Alten Testament, dem Spätjudentum und der hellenistischen Philosophie. Er gehe also den alten und bewährten Weg. Aber vor allem lasse er das volle Licht fallen auf die Person Jesu Christi, die der Schöpfer oder lieber der Mittelpunkt der Religion ist, die sich nach ihm nennt. Ist selbst die Geschichte im allgemeinen nicht zu verstehen ohne die Bedeutung der hervorragenden Persönlichkeiten, die den Anstoß gaben zu einer großen Bewegung und nicht einfach als Produkte ihrer Zeit zu erklären sind, wieviel mehr gilt dies von der heiligen Geschichte oder von dem Entstehen des Urchristentums mit dem Blick auf die Person Christi. Er ist für uns der eingeborene Sohn des Vaters, der des Vaters Wesen uns offenbart hat. Stelle das Christentum ruhig neben andere Religionen! Was darin edel und göttlich ist, hat auch das Christentum und hat noch viel mehr. Das Christentum erkennt das Problem der Sünde und predigt Versöhnung des Sünders mit Gott. Stelle Christus ruhig neben Buddha oder wen du sonst willst! Er wird sich über ihn erheben, wie z. B. in der Jungfraukette die Jungfrau selbst in ihrer einzigartigen, unvergleichlichen Schönheit weit über ihre Umgebung hervorragt. Das *ὁρᾶν* oder Sehen des Menschensohnes wird ein *θεωρεῖν*, ein Anschauen der Bewunderung, und das *θεωρεῖν* endigt in der *προσκύνησις*, d. h. in der Anbetung. Sol iustitiae illustra nos! Mit diesem Wunsche will ich schließen.

4.

Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie

in ihrem geschichtlichen Gegensatze zur mittelalterlichen und gleichzeitigen katholischen Theologie.

Von

Lic. theol. A. Warko in Weißwasser (Oberlausitz).

Zweimal ist in neuerer Zeit die Rechtfertigungslehre der Apologie monographisch behandelt worden. Zuerst zeigte Loofs, welche Stellung sie in dem gesamten, in der Formula Concordiae endigenden Entwickelungsgange der lutherischen Rechtfertigungslehre einnimmt [1]). Er weist nach, daß von einer forensischen Rechtfertigungslehre in der Apologie noch nicht die Rede sein könne, daß die Rechtfertigung nach der Apologie vielmehr „eine direkte Beziehung auf die sittliche Aufgabe des Menschen hat, sofern die sittlichen Leistungen an die übrigen Menschen als ein servire deo in creaturis aufgefaßt werden“ (a. a. O. S. 644). Ihren Ausdruck findet diese unmittelbare Zweckbeziehung der Rechtfertigung auf die sittliche Betätigung in der Gleichsetzung der Termini iustificatio und regeneratio: „Das ist die Bedeutung der für die Rechtfertigungslehre der älteren Symbole charakteristischen Gleichung iustificatio est regeneratio, daß sie der praktischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre einen ebenso kurzen als treffenden Ausdruck gibt“ (S. 688).

Wie diese Worte zeigen, legt Loofs Wert auf die von Melanchthon gebrauchte Terminologie. An ihrer Hand sucht er das Verständnis für die Anschauungen der Apologie zu gewinnen.

---

1) „Studien und Kritiken“ 1884, S. 613 ff.: „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre der Apologie für die Symbolik der lutherischen Kirchen“.

Im Gegensatze hierzu entwickelt Eichhorn unter vorläufiger Nichtachtung der gesamten Terminologie zunächst die für Melanchthons Rechtfertigungslehre grundlegenden Begriffe: Sünde, Gesetz, Buße, Evangelium, Glaube [1]). Er schildert, wie der Mensch, der sich in allen Lebenslagen vor Gott verschließt, statt für ihn offen zu sein, durch das Gesetz in Verzweiflung gebracht die göttliche Verheißung vernimmt, daß Gott ihm um Christi willen barmherzig sein will, dieser Verheißung Glauben schenkt und dadurch Frieden für sein Gewissen und die Kraft des Geistes erhält, die ihn zur teilweisen Gesetzeserfüllung befähigt. Dies ist nach Eichhorn die Rechtfertigungslehre der Apologie (a. a. O. S. 416). Erst ganz am Schlusse zeigt er durch eine Zusammenstellung der verschiedenen von Melanchthon gebrauchten theologischen Termini, wie schwankend die Terminologie der Apologie ist, so daß schon aus diesem Grunde eine von ihr ausgehende Darstellung der Rechtfertigungslehre höchstens aus Zufall das Richtige treffen kann. Nebenbei deutet er hier auch an, daß der Terminus iustificari wohl gut für die katholische, nicht aber für die protestantische Lehre paßt (S. 481) und deshalb auch seinem Inhalte nach wenig geeignet ist, den durch die protestantische Rechtfertigungslehre geschilderten Vorgang sachgemäß wiederzugeben.

So verschieden indessen auch die beiden erwähnten Darstellungen der Rechtfertigungslehre der Apologie infolge ihrer verschiedenen Wertung der Terminologie und der hieraus sich ergebenden Methode der Darstellung sind, in einem stimmen sie überein: sie nehmen beide keine Rücksicht auf den durch ihre Entstehungsverhältnisse geschichtlich bedingten Charakter der Apologie. Wohl werden sowohl von Loofs wie von Eichhorn vereinzelt katholische Lehren, wie die von der Sünde und der Sündenvergebung und von der genugtuenden Wirkung der guten Werke, zur Verdeutlichung der Ausführungen Melanchthons herangezogen; daß aber die gesamte Apologie durch die „Widerlegung" der Confessio Augustana von seiten der katholischen Theologen veranlaßt worden

---

1) „Studien und Kritiken" 1887, S. 415 ff.: „Die Rechtfertigungslehre der Apologie".

ist, und daß deshalb Melanchthon sich gerade in der Erbsünden- und Rechtfertigungslehre auf Schritt und Tritt mit den Argumenten seiner Gegner auseinandersetzt und seine eigenen Anschauungen durchaus im Gegensatze zu ihrer Lehre entwickelt, davon ist weder von Loofs noch von Eichhorn Gebrauch gemacht worden.

Auf diesen Mangel hat Stange aufmerksam gemacht [1]) und im Gegensatze zu der bisher geübten rein exegetischen Auslegung der Apologie eine dem geschichtlich bedingten Charakter dieser Schrift Rechnung tragende Darstellung der Rechtfertigungslehre verlangt.

Ein geschichtliches Dokument von der Art der Apologie geschichtlich erklären heißt zunächst die Faktoren aufsuchen, die bei seinem Entstehen wirksam waren; es gilt die Tendenz herauszustellen, die den Verfasser bei seiner Arbeit geleitet hat. Melanchthons Absicht war, seine in der Conf. Aug. vorgetragenen Anschauungen gegen die Angriffe der Konfutatoren zu verteidigen. Doch bald schob sich ihm, während er den noch in Augsburg angefertigten Entwurf weiter ausarbeitete, an die Stelle jener theologisch unbedeutenden Confutatio die gesamte katholische Theologie seiner eigenen Zeit und die des ausgehenden Mittelalters. Aus der Abwehr jenes einzelnen Angriffes wurde eine umfassende Auseinandersetzung seiner von Luther übernommenen Anschauungen mit den aus der Scholastik stammenden, jetzt aber zum Teil mit neuen Gründen verteidigten Lehren der katholischen Theologen. „Complectar nostras controversias et integras exponam, quod erit utile, ut spero", schreibt Melanchthon von seiner Arbeit aus an Camerarius [2]). Von dieser Tendenz Melanchthons wird jede geschichtliche Auslegung der Apologie auszugehen und zunächst nach den gegnerischen Anschauungen zu fragen haben, mit denen sich Melanchthon auseinandersetzt.

Wir werden daher im folgenden so verfahren, daß wir jedesmal bei der Polemik Melanchthons einsetzend uns diese zunächst

---

1) „Neue kirchliche Zeitschrift" 1899, S. 182 ff. und 543 ff.

2) Cord. ref. II, p. 440; vgl. p. 438.

durch Eingehen auf die bekämpfte Position verständlich machen und von da aus das Verständnis für Melanchthons eigene Anschauung zu gewinnen suchen.

Der besseren Übersicht halber über die im folgenden benutzten Quellen zur Darstellung der katholischen Theologie im ersten Jahrzehnt der Reformation sei gleich hier eine Zusammenstellung der unten zitierten Werke damaliger katholischer Theologen gegeben:

Berthold: „Tewtsche Theologey" 1528. Neu herausgegeben von Reithmeier 1852.

Dietenberger: „Der Laie, ob der Glaube allein selig macht" 1524.

„ „Fragstück an alle Christgläubigen" 1529.

„ „Phimostomus Scripturariorum contra haereticos aeditus Augustae Anno MDXXX." [1])

Joh. Eck: „Enchiridion locorum communium", von 1525 an.

John Fisher: „Assertionis Lutheranae confutatio" 1523.— Gesamtausgabe der bis dahin gesammelten Werke Fishers: Würzburg 1597.

Joh. Mensing: „Von dem Testament Christi unsers Herrn" 1526.

„ „ „Bescheid, ob der Glaube allein, ohne alle gute Werke dem Menschen genug sei zur Seligkeit" 1528.

„ „ „Errettung des christlichen Bescheids, den Glauben und gute Werke belangend" 1528.

„ „ „Antapologie" I. 1533.

„ „ „Antapologie" II. 1535 [2]).

1) Zwar ist das Werk als Ganzes erst 1532 im Druck erschienen. Die einzelnen Artikel dagegen sind, wie die Unterschriften bezeugen, fast durchweg auf dem Augsburger Reichstage verfaßt worden. Wir haben also hier eine schriftliche Fixierung der katholischen Anschauungen vor uns, mit denen sich Melanchthon auf diesem Reichstage auseinanderzusetzen hatte.

2) Die beiden letztgenannten Schriften Mensings haben Wert für uns zunächst als Erwiderungen auf die Apologie. Sie ermöglichen eine Kon-

Casp. Schatzger: „Scrutinium divinae scripturae" 1522.
„ „ „De vera libertate evangelica" 1527.
Wimpina: „Sectarum, errorum ... anacephalaeosis" 1528.
Endlich sei hier noch die Confutatio der Conf. Aug. erwähnt, die aber auch in ihrer ursprünglichen von Ficker herausgegebenen Gestalt (Ficker, Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses 1891) wenig ergiebig an theologischen Gedanken ist [1]).

Unter den Einwänden, die von den Konfutatoren gegen die Definition der Erbsünde in der Conf. Aug. erhoben werden, empfindet Melanchthon den am schwersten, daß sine metu Dei, sine fiducia esse eine culpa actualis, nicht culpa originalis sein soll. Er beruft sich auf eine Stelle im deutschen Text des Bekenntnisses: dort sei dem natürlichen Menschen ausdrücklich nicht nur die einzelne gottesfürchtige Tat, sondern die Fähigkeit Gott zu fürchten und ihm zu vertrauen abgesprochen. Dicimus enim ita natos habere concupiscentiam nec posse efficere verum timorem et fiduciam erga Deum (51, 3) [2]). Durch die Betonung der concupiscentia bei der Begriffsbestimmung der Erbsünde will Melanchthon den Vorwurf der Gegner entkräften. Denn: cum nominamus concupiscentiam, non tantum actus seu fructus intelligimus, sed perpetuam naturae inclinationem (51, 3).

---

trolle darüber, wo Melanchthon etwa unberechtigterweise gegen seine zeitgenössischen Gegner polemisiert, und wo andrerseits wirklich trennende Differenzen vorliegen. Sie können aber auch neben den anderen Schriften Mensings zur Darstellung der von Melanchthon bekämpften Lehre verwandt werden. Denn ein Vergleich mit den früheren Schriften des Verfassers zeigt, daß wir in den positiven Ausführungen der „Antapologie" durchaus dieselben Anschauungen vor uns haben, wie in den beiden vorhergenannten Schriften aus dem Jahre 1528. (Vgl. meine als Dissertation gedruckte Abhandlung über „Johann Mensings Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung". Breslau 1903.)

1) Weitere Angaben über die katholische polemische Literatur im Reformationszeitalter siehe bei Lämmer, „Die vortridentinische katholische Theologie des Reformationszeitalters" 1858, und Paulus, „Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther" 1903.

2) Die Seiten werden nach Rechenberg, die Paragraphen nach Müller zitiert.

Hiermit ist der Begriff concupiscentia in den Mittelpunkt der nun folgenden Ausführungen gerückt.

Melanchthon gebraucht diesen Ausdruck, weil auch die Gegner sich seiner bedienen (51, 4), doch verbindet er mit der Anlehnung an die Terminologie der scholastischen Theologie gleich im ersten Teile des Artikels de peccato originali (51, 5—53, 14) eine entschiedene Polemik gegen ihren Gedankeninhalt. Weiterhin sucht er seine Übereinstimmung mit der scriptura sacra und der catholica ecclesia nachzuweisen (Teil II: 53, 15—56, 34) und kehrt schließlich nach einer kurzen Verteidigung der Tauflehre Luthers zu dem ihm wichtigeren Begriff concupiscentia zurück (Teil III: 56, 35—59, 50). Die Teile bilden, wie dieser kurze Überblick zeigt, kein innerlich fortschreitendes systematisches Ganzes; die Darstellung ihres Inhalts braucht sich also nicht unbedingt an die von Melanchthon gewählte Reihenfolge der einzelnen Teile zu halten. Da zudem der dritte Teil am deutlichsten den Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Wertung der concupiscentia zum Ausdruck bringt, beginnen wir mit diesem letzten Teile.

In mehreren Punkten widerspricht hier Melanchthon seinen Gegnern: sie nennen die concupiscentia Strafe, nicht Sünde (57, 38), bezeichnen sie als Adiaphoron (57, 42), leugnen, daß der Mensch verantwortlich sei für das, was er leide, und daß die menschliche Natur an sich böse sein könne (58, 43). Dies alles weist Melanchthon zurück.

Vergegenwärtigen wir uns zum Verständnis dessen die katholische Erbsündenlehre, wie sie damals unter dem Einfluß der skotistisch-nominalistischen Doktrin fast allgemein herrschte [1]). Der

---

1) Vgl. hierzu Capreolus, Defensionum divi doctoris Thomae Lib. II, dist. 30 und 31 als Beweis dafür, wie weit auch dieser hauptsächlichste Vertreter des Thomismus im 15. Jahrhundert unter dem Einfluß des Skotismus stand. Ferner Occam, In IV libr. Sent. II, qu. 26. U.; Biel, Epitoma et collectorium circa IV sententiarum libros II, dist. 30—32 und 35; Köllin, Expositio commentaria in primam secundae Thomae Aquinatis qu. 81 und 82; und unter den gleichzeitigen Gegnern der Reformatoren: Berthold, Tewtsche Theol., Kap. 32—38; Fisher, Ass. Luth. conf., p. 96—150 und p. 470 sqq.; Mensing, Antapologie I; Schatzger,

Mensch im Urstand ist im Besitz seiner ungeschwächten natürlichen Kräfte, vor allem der ratio und des liberum arbitrium. Zwar besteht zwischen der ratio und der Sinnlichkeit gleich von vornherein eine Spannung, doch die Vernunft bleibt die Herrin, da sie in diesem Kampfe Unterstützung erhält. Zu seiner natürlichen Ausrüstung hat Gott nämlich dem Menschen, da das übernatürliche Ziel der ewigen Seligkeit nur mit übernatürlichen Kräften erreichbar ist, als donum superadditum das auxilium gratiae gegeben. Dieses sichert zugleich der ratio ihre dauernde Überlegenheit über die inferiores virtutes. Da greift die erste Sünde des Menschen störend hinein. Durch sie verliert er das donum superadditum, das Gott in dem ersten Menschen dem ganzen Geschlecht gegeben hat und nun auch von ihm wieder verlangt. Weil die Menschen somit verloren haben, was sie von Rechts wegen besitzen sollten, sind sie ohne Ausnahme Gott verschuldet. Die Erbsünde ist carentia iustitiae originalis cum debito habendi.

Mag auch die menschliche Natur durch den Sündenfall in mancher Beziehung geschwächt und verwundet sein, im Grunde genommen ist sie, da ja durch Adams Sünde nur das donum superadditum verloren gegangen ist, dieselbe geblieben; vor allem: den freien Willen hat sie behalten. Er befähigt den Menschen, sich zum Wiederempfang der Gnade vorzubereiten und zu diesem Zwecke sogar einzelne actus dilectionis erga Deum zu leisten. Die niederen Triebe, die jetzt nach dem Verlust des auxilium gratiae ungestümer als zuvor gegen die Vernunft aufbegehren, sind an sich noch nicht Sünde, da sie ja auch im Urstande schon vorhanden waren und als von Gott geschaffen gut sein müssen. Erst dann kommt es zur Sünde, wenn die Sinnlichkeit den freien Willen des Menschen zu einzelnen Gesetzesübertretungen verlockt. Die Schwere der Sünde bemißt sich nach dem Grade der Freiwilligkeit, mit dem der Mensch auf die Reizungen der Sinnlichkeit eingeht.

In der katholischen Theologie des Mittelalters herrschte fast

---

Scrutinium, Bl. aa3r—dd3v und Bl. gg4r—kk3r; Wimpina, Anacephalaeosis, pars II, fol. 67 sqq.

allgemein der Grundsatz, daß nur die freiwillige Tat des Menschen als Sünde gewertet werden dürfe. Demzufolge kann die concupiscentia gar nicht Sünde sein, sie ist ja ein noch dazu dem Menschen von Gott anerschaffener habitus. Sie ist wohl Grund zur Sünde, ein fomes peccati, kann wohl auch in ihrer immer steigenden Macht über den Menschen eine Strafe für die Sünde genannt werden, aber an sich ist sie keine Sünde, sondern ein Adiaphoron [1]).

---

1) Da hier in der Tat einer der schwerwiegendsten Gegensätze zwischen evangelischer und katholischer Auffassung vom Wesen der Sünde und damit von Religion und Sittlichkeit überhaupt liegt, sei etwas genauer auf diesen Punkt eingegangen und die Anschauung der katholischen Theologie seit Thomas durch einige Beispiele illustriert: Thomas rechnet zwar ausdrücklich die concupiscentia zur Erbsünde (Summa I. II., qu. 82, art. 3c), zuvor aber weist er nach, daß auch sie bis zu einem gewissen Grade freiwillig genannt werden könne, weil das ganze Menschengeschlecht gleichsam ein Mensch sei, verbunden durch die gleiche Natur, und so: „inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes, qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum" (qu. 81, art. 1 c). (Dieselbe wenig stichhaltige Begründung findet sich bei dem Thomisten Hervaeus Natalis, Quodlibeta IV, 14.) Man sieht an den Anstrengungen, die man sich diese Beweisführung kosten läßt, wie fest jener Satz stand: „nihil peccatum nisi voluntarium". Thomas will durch seine Wertung der concupiscentia durchaus nicht gegen ihn verstoßen. Prinzipiell ist auch seine Überzeugung: „tunc actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus. Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis" (I. II., qu. 21, art. 2c), und folglich: „dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale eo quod minimum habet de voluntario" (In Sent. II, dist. 33, qu. 2, art. 2). Die volle Konsequenz zieht erst Duns Scotus: er scheidet die concupiscentia aus dem Erbsündenbegriff aus, weil sie nicht actualis ist (In Sent. II, dist. 30, qu. 2). Sünden sind nur die einzelnen Unbotmäßigkeiten der nach dem Sündenfall übermächtig gewordenen concupiscentia (II., dist. 32), denn: „peccatum et omnis actus vitiosus adeo est peccatum quo voluntarium, quod si non est voluntarium non est peccatum" (IV., dist. 15, qu. 3; vgl. Seeberg, Duns Scotus, S. 86 ff. und 216 ff.). Auch für Occam gilt: „omnis actus meritorius et peccati est in potestate voluntatis, quia aliter non esset peccatum nec demeritorium" (In Sent. IV., Dubit. addit. AA); somit besteht die aversio a deo in dem „actus nolendi

Hier setzt Melanchthons Polemik ein. Was ihn an der gegnerischen Theologie empört, ist, daß sie es wagt, die concu-

---

deum vel actus volendi illud, quod deus vult eum nolle“ (ibid. Z.). Gregor von Rimini legt zwar dem peccatum originale eine culpa habitualis bei: wie man die habitus vitiosi, qui ex pravis actibus acquiruntur, als Schuld anerkenne, so müsse man dem allen Menschen angeborenen habituellen peccatum originale den Schuldcharakter zugestehen (bei Capreolus, Defens. II, dist. 30, art. 3, col. 2, § 2), doch wird er dafür von Capreolus scharf getadelt, weil in seiner Definition der Erbsünde: „nihil dicitur de voluntario, quod tamen requiritur ad veram rationem culpae“. Biel endlich geht durchaus in Occams Bahnen: „peccatum ist actus positivus interioris voluntatis vel non sine tali“ (In Sent. II, dist. 41, art. 3, dub. 3Q).

Bei der unbedingten Anerkennung dieses Grundsatzes in der gesamten katholischen Theologie zur Zeit der beginnenden Reformation konnte der heftigste Widerspruch gegen die reformatorische Erbsündenlehre nicht ausbleiben. So schreibt Fisher: „Nunc ad rationem Lutheri respondeamus oportet. Quomodo, inquit, non erit vere peccatum concupiscentia, cum Paulus ad hoc, ut eam probet vere peccatum esse, adducat legem prohibentem concupiscere? Respondemus legem hanc ... non prohibere motum carnis, qui caveri non potest, sed assensum voluntatis vetat, ne videlicet animus concupiscat ea, quae suggerit caro. ... Non est ergo carnis concupiscentia, quam lex nobis interdicit, quippe quae nisi per mortem auferri non potest. Sed animi concupiscentia duntaxat interdicitur, quae sola nostri arbitrii est, et quam elicimus nostra sponte (Ass. Luth. Conf. p. 128). Peccatum utique nihil vere dici potest, nisi quod rationem habet voluntarii. Quidquid enim voluntarium non est, id nec peccatum quovis pacto censeri debet“ (p. 470; vgl. 126 sqq. 483). Vgl. auch Schatzger a. a. O. Bl. bbr, und Berthold a. a. O. Kap. 35, § 8.

Die Heimat dieser gesamten Lehre von der „Willensfreiheit“ ist, wie Melanchthon richtig bemerkt, die griechische Philosophie, speziell der Lehrmeister des Mittelalters, Aristoteles. Vgl. Eth. Nicom. ed. Susemihl[3] 1903, p. 32 (lib. II, cap. 5, § 3): „*Οὐ λεγόμεθα κατὰ τὰ πάθη σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι, ... κατὰ μὲν τὰ πάθη οὔτε ἐπαινούμεθα οὔτε ψεγόμεθα,*“ und p. 113 (lib. V, cap. 8, § 1 sq.): „*Ὄντων δὲ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων τῶν εἰρημένων, ἀδικεῖ μὲν καὶ δικαιοπραγεῖ, ὅταν ἑκών τις αὐτὰ πράττῃ· ὅταν δ᾽ ἄκων, οὔτ᾽ ἀδικεῖ οὔτε δικαιοπραγεῖ, ἀλλ᾽ ἢ κατὰ συμβεβηκός. οἷς γὰρ συμβέβηκεν δικαίοις εἶναι ἢ ἀδίκοις, πράττουσιν. ἀδίκημα δὴ καὶ δικαιοπράγημα ὥρισται τῷ ἑκουσίῳ καὶ ἀκουσίῳ. ὅταν γὰρ ἑκούσιον ᾖ, ψέγεται, ἅμα δὲ καὶ ἀδίκημα τόδε ἐστίν· ὥστ᾽ ἔσται τι ἄδικον μέν, ἀδίκημα δ᾽ οὔπω, ἐὰν μὴ τὸ ἑκούσιον προσῇ.*“

piscentia ein Mittelding zu nennen. Freilich, er kann nicht gegen die katholische Wertung der concupiscentia polemisieren, ohne zugleich diesem Begriff einen tieferen Inhalt zu geben. Nicht an die Sinnlichkeit und deren beständigen Widerspruch gegen die ratio denkt er, wenn er von concupiscentia redet. Er blickt tiefer. Quis enim unquam ausus est dicere haec esse ἀδιάφορα ... dubitare de ira Dei, de gratia Dei, de verbo Dei, irasci iudiciis Dei, indignari, quod Deus non eripit statim ex afflictionibus, fremere, quod impii meliore fortuna utuntur quam boni, incitari ira, libidine, cupiditate gloriae, opum cet. (57, 42). Wie kann man es wagen, dieses immerwährende Widerstreben gegen Gott, diese beständig im Widerspruch zu Gott sich befindende Willensrichtung als ein Adiaphoron zu bezeichnen?

Je mehr jemand seiner Sache innerlich gewiß ist, um so weniger bemüht er sich, den Gegner mit Gründen des Verstandes zu überzeugen. So weist Melanchthon den Hauptgrund der Scholastiker, quod propter passiones nec mali nec boni simus nec laudemur nec vituperemur und nihil esse peccatum nisi voluntarium, ohne ihn zu widerlegen, zurück: im Bereiche des Strafgesetzbuches mag er seine Geltung haben, vor Gottes Gericht gilt er nicht. Nicht besser ergeht es dem katholischen Argument, daß die concupiscentia als zur gottgeschaffenen Natur gehörig doch gut sein müsse. Auch dieses wird als nicht hierher gehörig abgetan. Schroff stellt Melanchthon der katholischen Position die eigene gegenüber. Dort die Anschauung, daß die concupiscentia, die widervernünftige Sinnlichkeit, nicht Sünde sein könne, weil sie nicht Sache des freien Willens sei, hier die Überzeugung, daß die concupiscentia, die bei allen Gelegenheiten zutage tretende Widergöttlichkeit des menschlichen Wesens, ganz gleich ob freiwillig oder unfreiwillig, ob von Gott geschaffen oder nicht, die eigentliche Sünde sei, die wir alle täglich erfahren. Dort ein Beurteilen des Menschen lediglich nach seinen Taten unter Nichtbeachtung der ihnen zugrunde liegenden Willensrichtung und demzufolge eine Sündenlehre, die wohl einzelne Sünden kennt, aber den im Menschen übermächtigen Hang zur Sünde, die Quelle aller Einzelsünden als Adiaphoron betrachtet, hier die Erkenntnis: est enim natura

humana in servitutem tradita et captiva a diabolo tenetur (58, 47), und das Urteil, daß diese der Sünde unterworfene menschliche Natur, diese habituelle concupiscentia eine res natura digna morte, ubi non condonatur, sei (57, 40).

Wir gehen jetzt weiter rückwärts in der Betrachtung des Artikels und prüfen unser Resultat an den beiden vorangehenden Abschnitten. Die Schriftgemäßheit und Katholizität seiner Anschauung will Melanchthon im zweiten Teile beweisen. Ausgehend von der traditionellen Definition der Erbsünde als carentia iustitiae originalis wirft er den Gegnern ungenügende Einsicht in das Wesen der iustitia originalis vor, die dann eine falsche Anschauung von der Erbsünde zur notwendigen Folge habe. Nicht allein in dem aequale temperamentum qualitatum corporis (53, 17) bestehe die iustitia originalis und ihr Mangel demzufolge auch nicht in der fehlerhaften oboedientia inferiorum virium (54, 23, vgl. 55, 25), auch habe es die iustitia nach der Schrift nicht in erster Linie mit den Geboten der secunda tabula Decalogi zu tun (53, 15).

Nach katholischer Lehre herrscht im Urstande, wo der Antagonismus von Sinnlichkeit und Vernunft durch das auxilium gratiae noch am Aktuellwerden gehindert wird, ein aequale temperamentum qualitatum corporis. Durch den Sündenfall wird dieses harmonische Verhältnis gestört. Jetzt bekommt die Sinnlichkeit die Oberhand. An die Stelle der oboedientia inferiorum virium tritt eine immer wachsende Unbotmäßigkeit, an Stelle des aequale temperamentum eine corruptio qualitatum corporis [1]). Sie macht sich geltend sowohl auf körperlichem Gebiet durch Krankheit, Schwäche, Sterblichkeit, als auch auf geistigem Gebiet durch läßliche oder Todsünden, je nachdem der Mensch mehr unbeabsichtigt oder mit vollem freiem Willen den Verlockungen der Sinnlichkeit folgt [2]).

1) „Dico, quod omnis fomes est quaedam qualitas corporis inordinata inclinans appetitum sensitivum ad actum difformem et viciosum in habente iudicium rationis" (Occam, Quodlibeta septem III, qu. 10).

2) Wie der Einfluß dieser qualitas morbida auf den Geist zu verstehen ist, sucht Biel verständlich zu machen: „experimur, quod qualitas corporalis

Melanchthon will nichts wissen von dieser vorwiegend moralisch-rationalen Wertung sowohl der Erbgerechtigkeit wie der Erbsünde; iustitia im biblischen Sinne hat ihren Maßstab vor allem an der ersten Gesetzestafel, an den Geboten der Gottesfurcht, des Gottvertrauens, der Liebe zu Gott, und so definiert er auch die Erbgerechtigkeit rein religiös als notitia Dei certior, timor Dei, fiducia aut certe rectitudo et vis ista efficiendi (53, 17 sq., vgl. 54, 23). Diese Richtung des Herzens auf Gott ist dem Menschen durch den Sündenfall verloren gegangen; in allem, was er jetzt denkt und will, widerstrebt er Gott. Nam aegra natura, quia non potest Deum timere et diligere, Deo credere, quaerit et amat carnalia, iudicium Dei aut secura contemnit aut odit perterrefacta (54, 24). Dies ist die prava conversio ad carnalia in superioribus viribus, die Melanchthon in der lediglich auf die inferiores vires der Sinnlichkeit, die qualitates corporis (55, 25) gerichteten Definition der concupiscentia bei seinen Gegnern vermißt. Sie ist das gerade Gegenteil der dilectio Dei super omnia, und darum: non vident, quid dicant, qui simul tribuunt homini concupiscentiam non mortificatam a Spiritu Sancto et dilectionem Dei super omnia (55, 25).

Zwar stellt auch Melanchthon, weil er sich seiner Tendenz

---

ut gravitas corporis inclinat appetitum sensitivum et mediante eo et voluntatem ad descensum. Propter gravitatem enim corporis voluntas crassi magis vult descendere quam ascendere aut quiescere quam ambulare. Sic calor incentivus, qui est in membris, ad libidinem et humor corporis superfluus inclinant voluntatem mediante actu appetitus sensitivi et actus incontinentiae" (In Sent. II, dist. 30, qu. 2, art. 2, col. 7; vgl. Joh. Rieder, Expositio decalogi et praeceptorum, IX. Praecept. cap. 2 d). Zum Ganzen der von Melanchthon bekämpften Anschauung noch eine Stelle aus Berthold: „Also zeuersteen des menschen vbel ist, daz er sich naigt zuo aller untugent, nemlich zuo ungehorsam, zuo fleischlicher gier, zuo aigner lieb, zuo zorn vnd zuo andern boßhaiten. Daneben ist er vnuernünfftig, vnkündig, blöd, krank, allt, arm, smertzlich vnd todlich, er suocht eytl ding vnd mer seinen schaden dann frummen wider geordnete natur vnd menschliche fürsichtikait, des alles er vertragen gewesen, wo er im stande der vnschuld beliben wäre" (Kap. 32, 7). Die auch vorhandene religiöse Wertung der Sünde tritt hinter diesen moralischen Reflexionen über die verderblichen Folgen des fomes entschieden zurück.

entsprechend an historisch gegebene Termini anschließt, die concupiscentia neben die carentia originalis, d. h. den Mangel der religiösen Rechtbeschaffenheit, wie sie die Menschen im Urstand besaßen; doch hat man kein Recht, hieraus irgendwie einen Unterschied zwischen den beiden Teilen der Definition zu folgern: Nos recte expressimus utrumque in descriptione peccati originalis, videlicet defectus illos, non posse Deo credere, non posse Deum timere ac diligere. Item habere concupiscentiam, quae carnalia quaerit contra verbum Dei, hoc est, quaerit non solum voluptates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem et confidit his bonis contemnens Deum (55, 26). Die concupiscentia als Widerspruch gegen Gottes Wort und als Gottesverachtung ist ebenso ein religiöser Defekt wie der Mangel an Gottesfurcht und Liebe zu Gott. Die scheinbar zweiteilige Definition der Erbsünde ist ihrem Gedankeninhalte nach in Wirklichkeit einheitlich: sie ist ganz hervorgegangen aus der Absicht Melanchthons, im Gegensatz zur katholischen Theologie die Erbsünde als das irreligiöse Verhalten des Menschen verstehen zu lehren.

Wir sehen: was Melanchthon im dritten Teile des Artikels gelegentlich erwähnt, um seine Gegner bei allen ernst denkenden Menschen ins Unrecht zu setzen, die furchtbare religiöse Verderbtheit, die in dem Worte Erbsünde zum Ausdruck kommt, das entwickelt er hier eingehender. Andrerseits berührt er hier nur nebenbei die Seite des Erbsündenbegriffs, die dort Hauptgegenstand des Streites ist, den habituellen Charakter des peccatum originale. Wenn er von Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen redet, so meint er nicht nur die Akte, wie ihm die Konfutatoren vorgehalten hatten, sondern: dona et vim ad haec efficiendi (54, 23 sq.), und zum Schluß betont er: has non tantum culpas actuales esse, sine metu Dei et sine fide esse. Sunt enim durabiles defectus in natura non renovata (56, 31). Nicht die einzelnen Zuwiderhandlungen gegen Gottes Gebot machen das Wesen der Erbsünde aus, sondern jene widergöttliche Herzensrichtung des Menschen, die sich bei jeder Gelegenheit zu Gott in Widerspruch setzt.

Zu den gleichen Resultaten führt uns endlich ein Einblick in den ersten Teil, den Melanchthon voranschickt, um die Wahl seiner Termini in Art. II der Conf. Aug., besonders des Ausdrucks concupiscentia zu rechtfertigen. Auf gegnerischer Seite hatte man den Schuldcharakter des peccatum originale bestritten mit dem Hinweise darauf, daß man diesen Defekt sine aliquo proprio vitio propter alienam culpam an sich trage und deshalb auch um seinetwillen nicht ewig verdammt werden könne [1]. Wieder steht die Überzeugung im Hintergrunde, daß nur die mit Wissen und Willen geschehene Tat, nie aber ein den Willen beherrschender habitus Sünde genannt werden könne. Dem tritt Melanchthon entgegen durch die Bezeichnung des peccatum originale als concupiscentia und will damit sagen, daß die Erbsünde, wenn auch von Geburt an dem Menschen eigen, doch verdammliche Sünde sei, und daß es sich nicht nur um eine sittlich indifferente servitus seu conditio mortalitatis handle, sondern: quod natura hominum corrupta et vitiosa nascatur (51, 5 sq.).

Weiter wendet sich Melanchthon an die scholastici doctores und wirft ihnen vor, daß sie bei all ihren spitzfindigen Untersuchungen über Ursprung und Wesen des peccatum originale dem Ernst der Frage gar nicht gerecht geworden sind. Gerade das Gebiet des menschlichen Innenlebens, auf dem der verderbliche Einfluß der Erbsünde am deutlichsten sich zeigt, das religiöse Leben, haben sie ganz unbeachtet gelassen. Hier räumen sie dem Menschen die Fähigkeit ein, vermöge seiner natürlichen Kräfte Gott über alles zu lieben und seine Gebote wenigstens quoad substantiam actuum zu halten [2]. Auf das Verhältnis des

1) Der am Anfang des nächsten Abschnittes (52, 7) stehende Satz: „extenuant p. o. et scholastici doctores“ läßt erkennen, daß Melanchthon hier einen anderen Gegner im Auge hat. Höchstwahrscheinlich wendet er sich gegen Zwinglis „Fidei ratio“ vom Jahre 1530. Vgl. Plitt, Apologie S. 100 und Zwingli, Opera edd. Schuler und Schultheß, IV, p. 6 sq. Zwingli steht mit diesen Ausführungen noch durchaus auf dem Boden der mittelalterlichen Scholastik.

2) Biel II, dist. 32, art. 2, ccl. 3; III, dist. 27, qu. unica, art. 3, dub. 1 und 2; IV, dist. 14, qu. 1, art. 2, ccl. 5 S; dist. 26, qu. 2, art. 2, ccl. 3.

Menschen zu Gott soll die concupiscentia, die ja nach ihrer Ansicht nur ein fomes peccati, eine qualitas corporis ist, ohne wesentlichen Einfluß bleiben. Im direkten Gegensatz dazu weist Melanchthon auch hier wieder die Wirkungen der Erbsünde nur an den religiösen Beziehungen des Menschen nach: ignoratio Dei, contemtus Dei, vacare metu et fiducia Dei, odisse iudicium Dei, fugere Deum iudicantem, irasci Deo, desperare gratiam, habere fiduciam rerum praesentium (52, 8, vgl. 53, 11). Der Fehler der Gegner liegt nach Melanchthon in der Vermengung christlicher Glaubenssätze mit aristotelischer Philosophie und dem daraus sich ergebenden völligen Zurückstellen der Religion hinter den moralischen Lebenswandel, der sich an den äußerlich ehrbaren Werken der iustitia civilis genügen läßt. Melanchthon gibt selbst zu, daß der Einfluß der ratio auf das Zustandekommen dieser einzelnen Handlungen, aus denen sich unser bürgerliches Leben zusammensetzt, durch die Sünde nicht verändert worden ist [1]). Ein Irrtum aber ist es zu meinen, daß wir durch derartige civilia opera dem Willen Gottes entsprechen. Die Gegner, die dies behaupten, übersehen gänzlich die innere Verderbnis der menschlichen Natur (53, 12). Um solche Selbsttäuschung unmöglich zu machen, hat Melanchthon in der Conf. Aug. sich der Ausdrücke concupiscentia und Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen bedient. Durch sie wollte er sagen, daß sich die Erbsünde in der Hauptsache gerade auf das Verhältnis des Menschen zu Gott bezieht (53, 14), daß durch sie trotz aller iustitia civilis ein iustificari coram Deo schlechthin ausgeschlossen wird. Das äußerliche Nebeneinander von concupiscentia und deesse timorem Dei etc. (vgl. non tantum — sed etiam 52, 7 und et — et 53, 14) endet auch hier schließlich in einer Einheit. Denn nur ein Grund hat Melanchthon bewogen, sie beide zu gebrauchen, der Wunsch, im Gegensatz zur katholischen Theologie zu zeigen, wie die Erbsünde in allererster Linie eine religiöse Verderbtheit der menschlichen Natur ist.

---

1) Vgl. hierfür wie für die folgende Zusammenfassung auf S. 101 ff. Stanges Ausführungen über „Die reformatorische Lehre von der Freiheit des Handelns“. „Neue kirchl. Zeitschr.“ 1903, S. 214 ff.

Ein zweifacher Widerspruch gegen die katholische Erbsündenlehre zieht sich durch alle drei Teile des Artikels hindurch: 1) die Erbsünde ist concupiscentia, d. h. die Gesinnung, nicht die Taten des Menschen, machen das Wesen der Sünde aus; 2) diese concupiscentia ist nicht die gegen die Vernunft sich auflehnende, die religiösen Fähigkeiten nicht beeinflussende Sinnlichkeit, sondern die Widersetzlichkeit des natürlichen menschlichen Willens gegen Gott, seine Unfähigkeit, von sich aus in das rechte Verhältnis zu Gott zu kommen. Wir suchen uns die Entstehung des Gegensatzes noch einmal im Zusammenhange geschichtlich verständlich zu machen.

Die katholische Theologie geht in ihrer Sündenlehre von den Beziehungen aus, in denen der Mensch als anima rationalis zu der ihn umgebenden Welt einschließlich seiner eigenen sinnlichen Natur steht. Mannigfache, oft auch entgegengesetzte Motive zum Handeln treten von innen wie von außen an ihn heran. Kraft seines liberum arbitrium hat der Mensch selbst die Entscheidung darüber, welchem von zwei entgegengesetzten Motiven er zustimmen will. Nur dann, wenn er mit vollem Bewußtsein diese Entscheidung getroffen hat, ist er für sein Tun verantwortlich vor Menschen wie vor Gott. Nur dann also kann, falls seine mit „freiem Willen" begangene Tat gegen ein göttliches Gebot verstößt, von Sünde die Rede sein. Das liberum arbitrium, von dessen Mitwirken es somit abhängt, ob eine Tat als Sünde gewertet werden darf, ist die an sich sittlich indifferente Fähigkeit, reflektierend die verschiedenen Motive des Handelns gegeneinander abzuwägen, das eine zu verwerfen, das andere zu wählen: inter carnem et spiritum media intercedit voluntas, quae nunc carnis nunc spiritus concupiscentiam sectatur. Quod si relicto spiritu carni consentiat, iam peccatur haud dubie. Sin contra spreta carnis concupiscentia voluntas adhaereat spiritui, a peccato servatur immunis [1]). Da es sich hier nicht um ein sittliches Vermögen handelt, ist es ganz natürlich, daß dieses liberum arbitrium durch den Sündenfall in keiner Weise alteriert wird. Auch nach

1) Fisher, Assert. Luth. Conf., p. 105.

Adams Tat behält der Mensch die rationis voluntas, deren Tätigkeit besteht: in assensu vel dissensu, in acceptione vel repudio, in electione vel reprobatione [1]).

So viel geht aus dem bisher Gesagten klar hervor, daß mit dieser „Willensfreiheit“ der Begriff des sittlichen Willens überhaupt noch nicht gebildet ist. Von der Gesinnung, die als dauernde Richtung des Willens hinter allem Denken und Handeln steht und selbst schon der sittlichen Beurteilung unterliegt, ganz gleich, wie der Mensch in einzelnen Handlungen sich entscheidet, ist in den sämtlichen Ausführungen der katholischen Theologie über Willen und Willensfreiheit nicht die Rede. Diese ist daher nicht imstande, dem Wesen des Menschen als Trägers eines sittlichen Charakters gerecht zu werden. Es liegt in der Konsequenz dieser Anschauung, das geistige Innenleben des Menschen als eine Summe einzelner innerlich zusammenhangsloser Taten zu betrachten. So wenig es auf dieser Grundlage zu einer persönlichen Gemeinschaft der Menschen kommen kann, deren Grundlage stets das gegenseitige Vertrauen ist, die Zuversicht zu der innerlichen Selbständigkeit und Geschlossenheit eines sittlichen Charakters, so wenig kann von einem persönlichen Verhältnis des Menschen zu Gott die Rede sein. Wohl ist der Mensch imstande, einzelne göttliche Gebote zu erfüllen, aber ein Sichunterordnen des menschlichen Willens unter Gott, ein Vertrauen auf Gott als dauernde Gesinnung ist grundsätzlich ausgeschlossen, weil das Zustandekommen einer derartigen Willensrichtung bei dem herrschenden Begriff der Willensfreiheit unmöglich ist. Die weitere Folge ist, daß auch die Sünde keine reale Störung in dem Verhältnis des Menschen zu Gott sein kann. Sie richtet sich ja nicht eigentlich gegen Gott selbst, sondern gegen das aus einzelnen Geboten bestehende göttliche Gesetz. Sie ist darum auch nicht ein Sichlossagen des ganzen Menschen von Gott, sondern sie besteht in einzelnen Gesetzesübertretungen, die wohl eine Strafverhaftung des Menschen Gott gegenüber zur Folge haben, aber sonst die Beziehungen des Menschen zu Gott unberührt lassen [2]).

---

1) Dietenberger, Phimost. Bl. Z. 4 sq.

2) Von hier aus begreift es sich auch, daß die Konfutatoren Melanchthons

Es ist durchaus konsequent, wenn von Duns Scotus an die concupiscentia aus dem Begriff der Erbsünde ausgeschieden und diese lediglich auf die carentia iustitiae originalis cum debito habendi beschränkt wird. Freilich ist damit die Erbsünde im eigentlichen Sinne des Wortes überhaupt aufgehoben. Denn von einer dem Menschen von Natur eignenden gottwidrigen Beschaffenheit ist nicht mehr die Rede. Die Schuldverhaftung übt keinen Einfluß auf den inneren religiös-sittlichen Zustand des Menschen aus. Der Mensch behält nach wie vor die Fähigkeit, von sich aus zu Gott in Beziehung zu treten, sich zum Gnadenempfang vorzubereiten und sich auch selbständig für den Gnadenempfang zu entscheiden [1]).

Melanchthons Widerspruch gegen diese Sündenlehre ist darin begründet, daß er im Gegensatz zur katholischen Theologie ausschließlich die Beziehungen des Menschen zu Gott ins Auge faßt und hier im Anschluß an Luther das Erfahrungsurteil ausspricht, daß der Mensch von Natur mit seinem ganzen Wünschen und Wollen Gott widerstrebt.

Durch die alleinige Betonung des Religiösen und infolge seines tieferen Einblickes in die Gottentfremdung der menschlichen Natur kommt Melanchthon erstens dazu, die gegnerische Lehre von der Willensfreiheit als völlig unzulänglich und nicht hierher gehörig abzuweisen. Nicht an der einzelnen Tat haftet der Widerspruch gegen Gott. Die ganze Richtung des natürlichen Willens ist von Gott abgewandt. Hiermit ist der entscheidende Schritt getan von jener Betrachtung des Willens als des an sich indifferenten Vermögens, zwei sich widerstreitende Motive abzuwägen und so eine einzelne Tat zu veranlassen, zu seiner Wertung als sittlicher Gesinnung. Jetzt erst, wo der Mensch als Träger einer Gesinnung gilt, kann von einer persönlichen Gemeinschaft die Rede sein, und

---

Definition der Erbsünde in der Conf. Aug. falsch verstehen mußten. Für sie wurden aus dem sine motu Dei, sine fiducia erga Deum esse sofort einzelne Übertretungen der Gebote des Gottvertrauens und der Gottesfurcht, d. h. peccata actualia, die dann allerdings nicht in die Definition der Erbsünde hineingehörten (50, 1).

1) Vgl. Dietenberger a. a. O. Bl. a.

erst jetzt kann die Sünde als Störung dieses Gemeinschaftsverhältnisses gewertet werden.

Und diese Störung ist radikaler Natur. Es ist die auf die eigene innerste Erfahrung gegründete und, wie sie zuversichtlich glauben, durch die Zustimmung aller ernst denkenden Christen bekräftigte Überzeugung der Reformatoren, daß der Mensch von Natur alledem widerstrebt, was an religiösen Anforderungen an ihn herantritt. In der Natur des Menschen liegt dieser Widerspruch begründet; sein ganzes Wollen verläuft in einer gottfeindlichen Richtung und ist von sich aus nicht imstande, diese vorhandene Richtung zu ändern. Aus dieser Gesinnung heraus verhält sich der natürliche Mensch, wo er auch immer mit Gott in Berührung kommt, schlechthin ablehnend. Darin besteht nach der Apologie die Erbsünde.

Gibt es nach katholischer Lehre im Grunde genommen überhaupt keine Erbsünde, sondern nur einzelne Übertretungen göttlicher Gebote, so ist nach protestantischer Anschauung alle Sünde Erbsünde, d. h. alles, was uns als Sünde zum Bewußtsein kommt, ist nur die Äußerung jenes von Natur gottfeindlichen Grundzuges des menschlichen Wesens.

Es ist mit Recht von Eichhorn darauf hingewiesen worden, daß der Begriff des Sittlichen im Unterschiede vom Religiösen in der Apologie überhaupt fehlt [1]). Obwohl dies der Fall ist,

---

1) A. a. O. S. 428. 420ff. 483ff. Eichhorn vergleicht die Apologie mit den Loci von 1521 und den Vorlesungen von 1533, wo in beiden Fällen näher auf die sittlichen Fähigkeiten des Menschen eingegangen ist, und kommt von da zu der Vermutung, „daß Melanchthon in der Augustana und Apologie absichtlich die Fragen nach der sittlichen Beschaffenheit des natürlichen Menschen unbeantwortet gelassen hat". Als Grund dafür nimmt er an, daß Melanchthon über diesen Punkt sich damals selbst nicht klar gewesen ist. Sicher richtig ist, daß Melanchthon in bestimmter Absicht die spezifisch sittlichen Fragen übergangen hat und nur auf die civilia opera einerseits und die affectus cordis erga Deum anderseits reflektiert. Aber der Grund ist nach dem oben Ausgeführten nicht in der eigenen Unsicherheit, sondern in der geschichtlichen Bedingtheit seiner Ausführungen in der Apologie zu suchen. Katholischerseits ging man von der iustitia rationis und ihren externa opera aus und übertrug den dort angewandten Freiheitsbegriff auf das religiöse Leben. Die

hat Melanchthon doch gerade durch seine ausschließliche Betonung des Religiösen die Eigentümlichkeit des persönlichen Lebens und damit auch das Wesen des Sittlichen weit tiefer erkennen gelehrt, als dies im mittelalterlichen Katholizismus möglich war. Zunächst handelt es sich um die Frage: was ist der Wille, der den Menschen zur geistigen Persönlichkeit macht? Melanchthon findet die Antwort, indem er auf das Verhältnis des Menschen zu Gott reflektiert. Nicht einzelne Taten verlangt Gott vom Menschen, sondern die Gesinnung. Nicht also die externa opera sind der Maßstab für die Beurteilung des Menschen als geistigen Personenwesens, sondern die affectus cordis. Demnach ist der katholische Begriff der Willensfreiheit als des Vermögens, das in dem Widerstreit der Motive den Entschluß herbeiführt und so die einzelnen Handlungen verursacht, als ungenügend abzulehnen. Sittlicher Wille ist Gesinnung, dauernde Willensrichtung. Sie allein macht den Menschen zu einem sittlichen Wesen, zum Gegenstand des sittlichen Urteils.

Weiter fragt es sich, wie diese Willensrichtung bei dem natürlichen Menschen inhaltlich bestimmt ist. Auch auf diese Frage erhalten wir die Antwort in den Ausführungen Melanchthons über die Stellung des Menschen zu Gott. Von Natur flieht der Mensch vor Gott, er mißtraut ihm, haßt ihn, entzieht sich seiner Gemeinschaft. Es zeugt von mangelndem Ernst in der Beurteilung des Menschen, wenn man meint, daß wir von Natur imstande

---

Folgen haben wir oben kennen gelernt. Um dem wirksam zu begegnen, beschränkt sich Melanchthon ganz auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, wo die Erfahrung jedes aufrichtigen Christen ihm in der Abweisung jenes Freiheitsbegriffes und der daraus gezogenen Konsequenzen recht geben muß. Jedes Eingehen auf eine selbständig daneben bestehende Sittlichkeit hätte nur dazu dienen können, die Wirkung dieser Beweisführung abzuschwächen, da es den Blick von den das ganze Innenleben des Menschen in Anspruch nehmenden und darum die Bedeutung der Gesinnung deutlicher machenden religiösen Beziehungen des Menschen hinweggelenkt hätte auf unser Verhältnis zu den anderen Menschen, wo wir immer geneigter sind, der einzelnen Handlung einen selbständigen Wert neben der Gesinnung einzuräumen. So wird uns die einseitige Betonung des Religiösen in der Apologie geschichtlich verständlich.

seien, Gott über alles zu lieben. Der natürliche Mensch meidet vielmehr jede Gemeinschaft. Er ist ein Einzelwesen und von sich aus außerstande, in persönliche Beziehungen zu anderen zu treten, Glied einer Gemeinschaft, der Grundlage alles sittlichen Lebens, zu werden.

In diesen beiden Erkenntnissen ist der Grund gelegt zu einem im Verhältnis zum katholischen Mittelalter neuen und richtigeren Verständnis des Sittlichen.

Nach dieser Herausstellung des Gegensatzes zwischen evangelischer und katholischer Erbsündenlehre kehren wir noch einmal zu dem Artikel de peccato originali zurück. Auf eins ist hier noch aufmerksam zu machen. Melanchthon legt keinen Wert darauf, eine scharf umrissene Definition des Begriffes Erbsünde zu geben. Nicht definierend, sondern beschreibend, schildernd entwickelt er seine Anschauungen: er zeigt an den verschiedenen Situationen des menschlichen Lebens, wie der Mensch überall „da, wo er sich religiös verhalten soll, sich irreligiös verhält" [1]), und bietet uns dadurch eine lebensvolle Darstellung von dem, was er unter Erbsünde versteht, ohne bestimmte Formeln zu prägen. So scheut er sich auch nicht, wenn gewichtige äußere Gründe dafür sprechen, Termini wie concupiscentia und deesse timorem Dei et fiduciam erga Deum nebeneinanderzustellen, als wollte er sie ihrem Inhalte nach unterscheiden, während doch, wie wir sahen, gerade das Gegenteil davon der Fall ist. Überhaupt ist eine gewisse Weichheit der theologischen Terminologie, das Fehlen scharf geprägter, immer in demselben Sinne wiederkehrender Begriffe, nicht zu verkennen. Melanchthon arbeitet, obwohl es ihm sehr darauf ankommt, daß alles durchsichtig und klar wird, doch keineswegs mit subtilen Distinktionen und Begriffsbildungen. Er wendet sich weniger an den in Begriffen denkenden Verstand: an die persönliche Erfahrung des einzelnen und an sein religiöses Empfinden appelliert er. Die pii homines, so meint er, merken es ja an sich selbst, wie sehr ihnen alles das fehlt, was Gott von ihnen erwartet, und so verlangt er von ihnen, daß sie auf Grund dieser Erfahrungen seine Empörung über die katholischen Theologen teilen, die alle jene

1) Eichhorn a. a. O. S. 425 f.

religiösen Mängel als Adiaphora bezeichnen (57, 42)[1]. So erklärt sich auch der völlige Verzicht darauf, die Gründe seiner Gegner, z. B. den aristotelischen Begriff der Willensfreiheit, wissenschaftlich zu widerlegen. Er begnügt sich, die Konsequenzen solcher Theorien als praktisch unhaltbar zurückzuweisen. Statt sich in theoretische Auseinandersetzungen einzulassen, macht er den Scholastikern den Vorwurf, daß sie sich durch ihre Philosophie den Blick für das Wirkliche haben rauben lassen: postquam scholastici admiscuerunt doctrinae christianae philosophiam de perfectione naturae . . . non potuerunt videre interiorem immunditiam naturae hominum (53, 12).

Und zu der persönlichen Erfahrung des eigenen religiösen Mangels tritt als zweiter Stützpunkt für Melanchthons Argumentation die religiöse Ehrfurcht vor der Person Christi. Quorsum opus erit gratia Christi, si nos possumus fieri iusti propria iustitia? Quorsum opus erit Spiritu Sancto, si vires humanae per sese possunt Deum super omnia diligere et praecepta Dei facere (52, 10)? Die Tatsache, daß uns in der Person Christi die Gnade angeboten worden ist, und daß er uns seinen Geist geben will, damit wir Gottes Willen tun können, verlangt von uns das rückhaltlose Zugeständnis, daß der Mensch von Natur unfähig ist, die rechte Stellung zu Gott zu gewinnen. Quum datus sit nobis Christus, qui et haec peccata et has poenas auferat et regnum diaboli, peccatum et mortem destruat, beneficia Christi non poterunt cognosci, nisi intelligamus mala nostra (59, 50). Zutrauen zu menschlicher Kraft ist gleichbedeutend mit Nichtachtung der Gnade Christi (vgl. 58, 44 sq.).

In der persönlichen Erfahrung der Gottentfremdung des natürlichen Menschen und in der Ehrfurcht vor der Person Christi liegen die Motive für Melanchthons Erbsündenlehre. Wir werden sehen, daß diese beiden Faktoren auch für die Ausgestaltung der nunmehr zu besprechenden Rechtfertigungslehre von entscheidender Bedeutung gewesen sind.

1) Trefflich gibt hier auch die deutsche Umschreibung den leitenden Gedanken wieder.

Im Unterschiede zu dem eben behandelten Artikel de peccato originali bietet Melanchthon im Artikel de iustificatione einen streng geschlossen fortschreitenden Gedankengang [1]). Nachdem er zunächst auf den Grund aller Differenzen, die Lehre von Gesetz und Evangelium, hingewiesen hat (60, 5. 6), legt er die Mängel der gegnerischen Lehre, die vornehmlich Gesetzeslehre sei, klar (61, 7—67, 39), stellt ihr sodann die eigene Anschauung von der promissio und deren Korrelat, der fides, gegenüber (67, 40 bis 68, 47) und schließt den ersten Hauptteil mit der Beantwortung der Frage: quid sit fides iustificans? (68, 48—70, 60.) Der zweite Teil beweist die These: quod fides in Christum iustificet. Zunächst zeigt Melanchthon: quomodo contingat fides (71, 61—72, 68), wendet sich in 72, 69 dem Hauptthema zu und gibt in 73, 72—74 die im Gegensatze zur katholischen Lehre formulierte Disposition für die gesamten folgenden Ausführungen, wonach er in 73, 75—82, 116 den Satz entwickelt: quod sola fides ex iniusto iustum efficiat (vgl. 73, 72), während er in dem Artikel de dilectione et impletione legis die Berechtigung des sola fide nachweist (vgl. 73, 73. 74) [2]).

Melanchthon geht am Beginn seiner Ausführungen wieder auf die Aussetzungen der Konfutatoren ein und gibt gleich von vornherein an, wo die fontes utriusque doctrinae et adversariorum et nostrae zu suchen sind: sie liegen in der Lehre von Gesetz und Evangelium. Aus den beiden Bestandteilen der Schrift, dem Gesetz und der Verheißung, nehmen die Gegner nur das

---

1) Welche Mühe Melanchthon gerade auf den Artikel de iustificatione verwandte, geht aus einem Briefe an Brenz hervor: „Ego retexo Apologiam et edetur longe auctior et melius munita. Nam hic locus, quare doceamus fide non dilectione iustificari homines copiose tractatur" (Corp. Ref. II, 484; vgl. 470). Die während des Druckes zurückgezogenen sechs Bogen, die über die Rechtfertigungslehre handelten, unterschieden sich in ihrer Neubearbeitung von der ursprünglichen Fassung vor allem durch die Anordnung des Stoffes und die übersichtlichere Disposition (Corp. Ref. XXVII, 387 sqq.).

2) Für die unten noch näher zu begründende Auslegung der Stelle 73, 72, sowie für die ganze Disposition des zweiten Teiles vgl. Stanges Ausführungen in „Neue kirchl. Zeitschr." 1899, S. 169 ff.

Gesetz heraus. Durch seine Erfüllung wollen sie die Sündenvergebung erlangen, die doch in der promissio uns angeboten wird. Dazu kommt, daß sie die Gesetzeserfüllung ganz auf die externa opera civilia beschränken und die religiösen Gebote des Dekalogs, die den Nachdruck auf die Gesinnung, nicht auf das einzelne Werk legen, ganz außeracht lassen. Wenn sie so ein äußerlich ehrbares Leben führen und gute Werke tun, meinen sie, das Gesetz erfüllt zu haben, so daß Gott dann verpflichtet sei, ihnen die Gnade zu geben (61, 7—11).

Wir geben zur Erklärung der Polemik Melanchthons zunächst einen kurzen Überblick über die im ausgehenden Mittelalter herrschende scotistische Rechtfertigungslehre und gehen im weiteren Verlauf auf seine Vorwürfe im einzelnen ein, um aus ihnen unsere Schlüsse für Melanchthons eigene Anschauungen zu ziehen.

Die katholische Rechtfertigungslehre beantwortet die Frage: wie kommt der Mensch, der entweder vor der Taufe noch ohne jede Beziehung zu Gott gewesen ist oder nach der Taufe durch eine Todsünde freiwillig das Band zwischen Gott und sich durchschnitten hat, dazu, vor Gott wieder Anerkennung für sein Tun und schließlich die ewige Seligkeit zu erlangen? Die Antwort lautet: Der Mensch ist auch nach dem Sündenfall im Besitz seines freien Willens geblieben (s. o. S. 92) Wenn nun der Mensch tut, quod in se est, die Sünde verabscheut, sei es auch nur um ihrer nachteiligen Folgen willen, vor allem aber die actus dilectionis Dei supra omnia „hervorlockt", so enthält ihm Gott die gratia gratum faciens nicht vor: er gibt sie ihm necessitate immutabilitatis et ex suppositione, quia disposuit dare immutabiliter gratiam facienti, quod in se est [1]). Durch diese de congruo verdiente Gnade wird die bisher vorhandene attritio in die contritio, das meritum de congruo in ein meritum de condigno verwandelt. Der Mensch ist jetzt instand gesetzt, sich Mehrung der Gnade und schließlich die Seligkeit zu verdienen [2]).

1) Biel, In Sent. II, dist. 27, art. 3, dub. 4; IV, dist. 14, qu. 1, art. 2, ccl. 2 und 5. Occam, Quodlib. VI, qu. 2.

2) Paltz, Coelifod: Bl. Q 6 ss (tres gradus attritionis!). Supplem. Coelifod: Bl. R 2 v. sq.; Biel a. a. O. II, dist. 27, art. 2, ccl. 1 und 3.

Die Voraussetzung für diese Rechtfertigungslehre ist der schon oben eingehend behandelte aristotelische Begriff der Willensfreiheit. Wie die Sünde eine freiwillige Tat ist, so muß auch das Verdienst freiwillig sein [1]). Die Folge davon ist eine durchaus atomistische Betrachtung des religiös-sittlichen Lebens. Auch bei dem diligere deum supra omnia, dessen der Mensch nach der optimistischen Anschauung der späteren Scholastik ex puris naturalibus fähig ist, und das nach Biel das höchste Werk ist, das der Mensch ohne besondere göttliche Gnade zu leisten imstande ist, handelt es sich nicht um eine in der dilectio bestehende Gesinnung gegen Gott, sondern um ein elicere actus dilectionis erga deum. Und mit diesem Atomismus verbindet sich der gleichfalls schon erwähnte rationale Moralismus. Wie der fomes nach Biel die lex carnis ad inordinatas concupiscentias inclinantis contra dictamen rectae rationis ist und den Menschen zu widervernünftigen Taten veranlaßt, so besteht die praeparatio ad gratiam darin, daß der Wille dem dictamen rectae rationis folgend in einzelnen Akten den entgegenstehenden Widerstand zu überwinden sucht.

Nicht das tadelt Melanchthon an seinen Gegnern, daß sie überhaupt der ratio die Fähigkeit zuschreiben, sich eine iustitia rationis zu verschaffen. Auch er weiß von civilia opera zu reden, quae ratio utcunque efficere potest (61, 8). Das macht er ihnen zum Vorwurf, daß sie meinen, mit jenen Werken Gottes Gesetz ganz zu erfüllen und sich so die Sündenvergebung und Rechtfertigung verdienen zu können. Denn Gottes Gesetz verlangt nicht nur jene civilia opera externa, sondern auch alia longe supra rationem posita: scilicet vere timere Deum, vere diligere Deum, vere invocare Deum, vere statuere, quod Deus exaudiat et exspectare auxilium Dei in morte et omnibus afflictionibus,

---

Die im Sakrament der Taufe oder Buße in instanti stattfindende Rechtfertigung heißt bei den katholischen Theologen der Reformationszeit auch die erste Rechtfertigung: iustificatio impii (Mensing, Antap. II, Bl. 18v), der im Endgericht und der Erlangung der Seligkeit abschließende Prozeß dagegen die zweite Rechtfertigung (Dietenberger, Phimost. Bl. Y sqq.).

1) Occam, Quodlib. III, qu. 16.

denique requirit oboedientiam erga Deum in morte et omnibus afflictionibus, ne has fugiamus aut aversemur, quum Deus imponit (61, 8; vgl. 64, 27; 66, 34; 68, 45; 83, 4; 84, 9 sq.; 91, 46). Wie in der Erbsündenlehre wird Melanchthon auch hier durch den Gegensatz zur katholischen Theologie auf die alleinige Betonung des Religiösen hingedrängt. Die prima tabula ist die Hauptsache am göttlichen Gesetz. Den Gegnern, die sich auf die Gebote der secunda tabula beschränken, wirft er mangelnde Einsicht in das Wesen des göttlichen Gesetzes vor.

Noch schlimmer aber ist, daß sie sich über die Schwäche der menschlichen Natur hinwegtäuschen. Affingunt, quod ratio sine Spiritu Sancto possit diligere Deum supra omnia (61, 9). Schon im vorigen Artikel hatte Melanchthon tadelnd bemerkt, daß sie die innere Unreinheit der menschlichen Natur unbeachtet ließen (53, 12), und hier spricht er mit Beziehung auf seine Gegner von dem humanus animus otiosus (61, 9; 63, 20; 66, 37; 74, 79), der Gottes Zorn und sein Gericht nicht spürt. Der natürliche Mensch glaubt, der bloße Willensentschluß genüge dazu, das Gesetz zu erfüllen. Aber er irrt sich: si sensus carnis est inimicitia adversus Deum, certe caro non diligit Deum; si non potest legi Dei subiici, non potest Deum diligere; humanus animus sine Spiritu Sancto aut securus contemnit iudicium Dei, aut in poena fugit et odit iudicantem Deum (65, 33 sq.). Und wenn so die Menschen nicht die rechte Herzensstellung zu Gott haben, dann gilt von ihnen: vere peccant homines etiam cum honesta opera faciunt sine Spiritu Sancto, quia faciunt ea impio corde (66, 35).

Wir finden hier das schon oben ausgesprochene Resultat bestätigt, daß Melanchthon durch seine ausschließliche Betonung des Religiösen dazu geführt wird, unter Beseitigung des katholischen Begriffs der Willensfreiheit an die Stelle der Tat die Gesinnung zu setzen, an die Stelle des optimistischen Zutrauens zur menschlichen Leistungsfähigkeit die Überzeugung von dem Unvermögen des Menschen in religiösen Dingen. Damit stehen wir zugleich vor der Voraussetzung, von der aus Melanchthons Rechtfertigungslehre entworfen ist. Es ist die auf Erfahrung gegründete Gewiß-

heit von der völligen Unfähigkeit des Menschen, aus eigenen Kräften in die rechte Stellung zu Gott zu kommen. Das Gesetz, das die affectus cordis erga Deum von uns verlangt, vermögen wir Menschen niemals zu erfüllen. Stets werden wir, wenn wir auf das Gesetz hinblicken, mit Schrecken inne, daß wir der göttlichen Forderung nicht nachkommen. Eventus coarguit hypocritas, qui suis viribus conantur legem facere, quod non possint praestare, quae conantur. Longe enim imbecillior est humana natura, quam ut suis viribus resistere diabolo possit, qui habet captivos omnes, qui non sunt liberati per fidem (85, 16 sq). So kommt es, daß das Gesetz uns immer verklagt und uns beständig zeigt, daß Gott zürnt (83, 7). Lex iram operatur, tantum accusat, tantum terret conscientias (110, 136; vgl. 91, 46; 111, 139; 115, 149; 119, 164). Die durchs Gesetz gewirkte Erkenntnis unseres Unvermögens erschreckt uns, stürzt uns in Gewissensängste. Terrores conscientiae, Verzweiflung sind die Wirkungen des Gesetzes.

Melanchthon reflektiert nicht darüber, wie das Gesetz dazu kommt, so zu wirken. Er setzt die Tatsache als durch die Erfahrung hinlänglich bekannt voraus. Er hat es ja nicht mit Leuten zu tun, die außer jeder Beziehung zu Gott stehen; nicht eine conversio impii will er schildern, wie dies die katholische Theologie tut. An die pii homines wendet er sich, die die Macht der Sünde täglich an sich erfahren und die nach Gewissenstrost verlangen. Daher jener immer wieder gegen die katholischen Theologen erhobene Vorwurf: eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes. Zu Menschen, die ihm auf Grund eigener Erfahrungen in diesen seinen Aussagen über die Wirkungen des Gesetzes zustimmen, redet er, zu Menschen, die im Bewußtsein ihres eigenen Unvermögens und angesichts der göttlichen Gesetzesforderungen den Zorn Gottes auf sich lasten fühlen und darunter schwere Gewissensqualen erleiden. Wie sie, die sich von Gott zurückgestoßen und verdammt fühlen, doch zu Gott kommen und dadurch Ruhe und Frieden für ihr Herz finden, das zu beschreiben ist seine Absicht bei der Darstellung der Rechtfertigungslehre. Wir werden uns dies immer zu vergegenwärtigen

haben, wollen wir uns das Verständnis für seine Ausführungen nicht von vornherein unmöglich machen.

An seinen Gegnern tadelt Melanchthon, wie wir schon hörten, daß sie durch ihre Gesetzeserfüllung sich Sündenvergebung und Rechtfertigung verschaffen wollen (61, 7). Docent homines mereri remissionem peccatorum faciendo, quod in se est, si ratio dolens de peccato eliciat actum dilectionis Dei aut bene operetur propter Deum (61, 9). So meinen sie, sich den Gnadenhabitus zu verdienen. Deinde iubent mereri operibus legis incrementum illius habitus et vitam aeternam (62, 17). Die nominalistische Rechtfertigungslehre zeichnet Melanchthon mit diesen Worten. Eine Ungenauigkeit begeht er, wenn er sie neben den scholastici auch den adversarii unterschiebt, mit denen er gewöhnlich seine gleichzeitigen Gegner meint (62, 17; 66, 36; vgl. z. B. 59, 51. 52). Diese sind fast ausschließlich Thomisten und lassen im Unterschiede vom Nominalismus das meritum de congruo entschieden zurücktreten. Wohl wird der Name gebraucht, jedoch immer zugleich betont, daß die erste Rechtfertigung bei allem se praeparare ad gratiam von seiten des Menschen zuletzt doch ein reiner Gnadenakt Gottes sei [1]). Indessen verschwindet doch der Unterschied der beiden Richtungen in der katholischen Theologie ganz hinter der gemeinsamen Überzeugung, daß der Mensch kraft seines freien Willens imstande ist, sich auf den Empfang der Gnade in hohem Grade vorzubereiten, und vor allem daß das gesamte Leben des durch Taufe oder Buße in die Kirche Aufgenommenen durchaus vom Verdienstbegriff beherrscht wird. Ja die Konsequenzen dieses Begriffes treten in der Polemik gegen die Reformatoren weit deutlicher zutage, als bei den Scholastikern des Mittelalters. Als Beispiel diene eine kurze Skizze der Rechtfertigungslehre Mensings, wie er sie in seinen oben genannten Schriften aus den Jahren 1525 und 1528 darlegt.

---

1) Dietenberger, Phimostomus, Bl. V 2 r; Mensing, Bescheidt, Bl. 14 v, 33 r, 40 r, 41 v; Errettunge, Bl. A 3 r; Schatzger, Scrutin., Bl. n u; Wimpina, Anaceph., Pars. II, lib. IX, fol. 93.

Gott ist mit den Menschen einen Vertrag eingegangen. Er gibt ihnen sein Gesetz, verpflichtet sich aber zugleich, die Erfüllung des Gesetzes zu belohnen. Schon im Alten Bunde war dies das Verhältnis von Gott und Israel. Durch Jesu Kommen hat sich die Sachlage nur insofern geändert, als wir durch sein Verdienst die Kraft bekommen, das Gesetz so zu halten, wie es Gott verlangt, um die Gesetzeserfüllung zu belohnen. Christus hat uns die Gnade verdient. Auf ihren Empfang können wir uns wohl vorbereiten, erhalten sie aber letztlich doch unverdient in der ersten Rechtfertigung. Nunmehr tritt der zwischen Gott und Mensch geschlossene Vertrag erst voll in Wirkung. Die Werke, die der Mensch aus der Kraft jener göttlichen Gnade tut, sind verdienstlich im eigentlichen Sinne des Wortes. Wohl war es Gottes unverdiente Barmherzigkeit, daß er uns die Gnade schenkte, aber „was wir aus gnaden haben, das haben wir auch" (Besch. 40 v). Die vermöge des freien Willens und jener Gnadenkraft geleisteten Werke sind Eigentum des Menschen (a. a. O. S. 14 v), und Gott ist verpflichtet, ihm dafür den an die Gesetzeserfüllung geknüpften Lohn zu geben. „Wil hie yemand fragen: Wie kan Gott dem menschen schuldig werden? Antwort: Wie wol Got anfenglich niemand schuldig ist, dieweyl er aber sich selber durch seyne zusage gnediglich vorpflicht hat, ist er gutwillig schuldig worden. Dan er ist schuldig, seiner zusage nachzukommen" (S. 39 v). Bis zu dem Grade besteht eine Verpflichtung auf seiten Gottes, daß wir ihn sogar strafen dürfen, wenn er uns nicht den verheißenen Lohn für unsere Leistungen gibt (S. 38). Also nicht aus lauter Gnade oder umsonst, sondern als wohlverdienten Lohn für unsere Werke erhalten wir die ewige Seligkeit (S. 39 r). Wir selbst erwirken sie uns aus Pflicht und aus Verdienst (S. 40 v).

Hiermit sind die letzten Konsequenzen des Verdienstbegriffes gezogen: das Gesetz ist Bestandteil eines Kontraktes zwischen Gott und Mensch, der letzterem ermöglicht, auf Grund eines vorher geschehenen Gnadenaktes Gottes und vermöge seines freien Willens Gott die Seligkeit abzuverdienen.

Gegen eine derartige Auffassung von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott richtet sich Melanchthons Polemik. Nach seiner

Überzeugung verträgt es sich nicht mit der Majestät Gottes und mit der Ehre Christi, wenn wir Christen mit unseren elenden betteliſchen Werken und Verdiensten mit Gott handeln wollen. Docent (sc. adversarii) homines per opera et merita cum Deo agere (70, 60). Quum loquuntur de habitu dilectionis, fingunt eum homines per opera mereri ... At cum Deo non potest agi (72, 66). Vielmehr: ita vult innotescere Deus, ita vult se coli, ut ab ipso accipiamus beneficia, et quidem accipiamus propter ipsius misericordiam non propter merita nostra (70, 60). Nicht das ist Gottes Wille, daß wir ihm auf Grund eines Vertrages die ewige Seligkeit abverdienen; wir sollen vielmehr allein im Vertrauen auf seine Barmherzigkeit ohne ein Verdienst unsererseits die Wohltat annehmen, die er uns geben will. Gott hat uns verheißen, uns die Sünden zu vergeben und zwar ohne unser Zutun. Daß wir uns dieses Geschenk gefallen lassen, das ist sein Wille, wie er im Evangelium ausgesprochen ist. An die Stelle der Lohnordnung tritt die Gnadenordnung, an die Stelle der lex die promissio. Während das katholisch verstandene Gesetz eine Bedingung stellt, deren Erfüllung der Kaufpreis ist für die Erlangung der Sündenvergebung, so daß diese von unseren Verdiensten abhängig ist, gilt von der promissio: non habet conditionem meritorum nostrorum, sed gratis offert remissionem peccatorum et iustificationem ... nec pendet reconciliatio ex nostris meritis (67, 40—42). Der Gottesdienst, wie er im Gesetz verlangt wird, besteht darin, daß der Mensch seinem Gotte Gaben darbringt; der Gottesdienst des Evangeliums ist Annehmen: der Mensch läßt sich geben, was ihm Gott in seiner Barmherzigkeit anbietet.

Die göttliche Verheißung wendet sich an den Menschen, der durch das unerfüllbare Gesetz in Gewissensängste gestürzt worden ist, und verkündet ihm, daß Gott ihn nicht von sich stoßen will, daß Gott vielmehr seine Gemeinschaft sucht. Der Mensch, der diese wunderbare Kunde vernimmt, stimmt ihr von Herzen zu und läßt sich von ihr trösten. Dieses Verhalten des Menschen ist Glaube. Fides est assentiri promissioni Dei, velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis (69, 48; vgl. den ganzen Abschnitt: 69, 48—70, 60).

Weil der Glaube sich geben läßt, was Gott in der Verheißung anbietet, sind fides und promissio Korrelate (69, 50). So oft in der Schrift von göttlicher Barmherzigkeit die Rede ist, so oft wird Glaube von uns gefordert, weil nur er die Verheißung der göttlichen Barmherzigkeit annimmt, und andrerseits, wenn von Glauben geredet wird, so gilt als sein Objekt immer die verheißene Barmherzigkeit. Remissio peccatorum est res promissa propter Christum. Igitur non potest accipi nisi sola fide. Nam promissio non potest accipi nisi sola fide (75, 84; vgl. 82, 112 sq.; 111, 137; 113, 143 u. ö.).

Dadurch, daß Gott die Sündenvergebung in der Verheißung anbietet, spricht er zugleich aus, daß der Glaube der einzige ihm wohlgefällige Gottesdienst ist. Vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere et id pronuntiat esse verum cultum (103, 107). Wenn wir im Glauben annehmen, was Gott uns in der Verheißung anbietet, entsprechen wir dem Willen Gottes und sind Gott angenehm. Dies spricht Melanchthon aus in dem Satze: fides est illa res, quam Deus pronuntiat esse iustitiam (77, 89; vgl. den ganzen Abschnitt: 76, 86—82, 116). Der Mensch, der darauf verzichtet, sich durch eigenes Tun die Sündenvergebung zu verdienen, sondern sich dem Willen Gottes, wie er im Evangelium ausgesprochen ist, gehorsam fügt und sich die Sündenvergebung von Gott schenken läßt, verhält sich so wie ihn Gott haben will, er ist Gott angenehm (acceptus), oder wie Melanchthon im Anschluß an den herrschenden Sprachgebrauch gewöhnlich sagt: er ist gerecht (iustus)[1]. Der Glaube ist Gerechtigkeit eben deshalb, weil er als das Eingehen auf die Verheißung dem Willen Gottes entspricht.

Zu diesem Fundamentalsatz seiner Rechtfertigungslehre, wie sie uns in der Apologie vorliegt, gelangt Melanchthon im zweiten Teile des Artikels de iustificatione, indem er sich mit der gegnerischen Wertung der fides auseinandersetzt. Schon die Disposition

1) Zu der Gleichung: iustus = acceptus Deo vgl. vorläufig: 72, 71; 89, 39; 90, 40. 42—44; 93, 60; 108, 125; 125, 186; 137, 247; 139, 258. Bei der Besprechung der Terminologie wird noch näher auf die Bedeutung dieser Gleichung eingegangen werden.

in 73, 72—74, die, wenn richtig aufgefaßt, das Verständnis des Ganzen sehr erleichtert, beruht vollständig auf Erwägungen, die der Gegensatz gegen die katholische Lehre von der fides an die Hand gibt. Wir gehen daher zunächst auf diese ein.

Die rein intellektuell verstandene fides wird in Beziehung gesetzt sowohl zur ersten wie zur zweiten Rechtfertigung. Da der Mensch auch nach Adams Sünde den freien Willen behalten hat, verlangt Gott, daß er, wie er sich freiwillig von ihm abgewandt hat, sich auch freiwillig ihm wieder zukehren soll. Auch in der Gnadeneingießung der ersten Rechtfertigung behandelt Gott den Menschen nicht wie ein Stück Holz, sondern verlangt, daß der Mensch die ihm eingegossene Gnade nun auch selbsttätig annimmt. Dies geschieht durch den Glauben, indem der Mensch für wahrhaftig achtet alles, was Gott offenbart, das Vergangene wie das Zukünftige [1]). Das ist die Rechtfertigung, von der Paulus sagt, daß sie ohne des Gesetzes Werke, d. h. unverdient durch Werke, aus Glauben geschieht.

Wichtiger für unseren Zweck ist die Wertung der fides für den im Endgericht abschließenden Prozeß der zweiten Rechtfertigung. Zwar ist der Mensch durch die Gnadeneingießung schon gerecht geworden, aber „der rechtfertige muß noch mehr gerechtfertiget werden“ (Mensing, Bescheidt, Bl. 36 v). Dies geschieht, indem der Mensch den verliehenen Gnadenhabitus zu guten Werken gebraucht. Dadurch wird seine unvollkommene Gerechtigkeit immer vollkommener (a. a. O. S. 15 r, 16 v). In der Reihe dieser Werke, die der Mensch zur Erlangung der „anderen Rechtfertigung“ leistet, steht der Glaube an erster Stelle: er ist die erste Bewegung, in welcher der bekehrte Mensch sich Gott zuwendet (a. a. O. S. 10 v), und als solche der Anfang des Rechtfertigungsprozesses, unseres Lebens Fundament (a. a. O. S. 33 v), aber auch nicht mehr. Wir werden durch ihn nur anfänglich gerecht, und es müssen weiterhin Hoffnung, Liebe, Demut und alle anderen christlichen Tugenden folgen, soll die Rechtfertigung

---

1) Paltz, Supplementum Coelifod., Bl. R 2; Köllin, Expositio, qu. 113, art. 5, ad 2 und 3.

vollkommen sein. Auf Grund aller dieser zum Glauben hinzukommenden Werke wird einst der Mensch im Endgericht den Lohn der Seligkeit davontragen [1]). Das eigentlich Rechtfertigende ist somit nicht der Glaube an sich, es ist vielmehr die eine Gnade, die nach Röm. 5, 5 die Liebe heißt, und von der der Glaube nur eine den Intellekt zu übernatürlichen Kenntnissen befähigende Teilkraft ist. Sie ist es, die den Menschen gerecht macht, ihn fortdauernd zu guten Werken befähigt und es ihm dadurch möglich macht, im Endgericht zu bestehen und die ewige Seligkeit als Lohn davonzutragen. Unter all den Werken, die diesen Erfolg haben, wird dem Glauben aus Rücksicht auf seine Betonung durch Paulus nur der Ehrenplatz eingeräumt, das erste der Werke, der Anfang der Rechtfertigung, initium iustificationis zu sein (a. a. O. Bl. 9, 11 v, 16 r).

Melanchthon geht, um seine These quod fides iustificet zu beweisen, von dieser katholischen Wertung der fides aus: Nonnulli fortassis, cum dicitur, quod fides iustificet, intelligunt de principio, quod fides sit initium iustificationis seu praeparatio ad iustificationem, ita ut non sit ipsa fides illud, quo accepti sumus Deo, sed opera, quae sequuntur, et somniant fidem ideo valde laudari, quia sit principium (72, 71). Seine Antwort darauf lautet: Non sic de fide sentimus, sed hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum iusti reputemur seu accepti Deo simus. Gerade durch den Glauben und durch sonst nichts sind wir Gott angenehm, er ist das Gottes Willen entsprechende Verhalten und macht uns somit in der Tat gerecht. Quod sola fides ex iniusto iustum efficiat: das ist deshalb die These, die Melanchthon der katholischen Auffassung vom Glauben und seiner Bedeutung für die Rechtfertigung gegenüberstellt [2]). Er beweist sie in zwei Teilen. Der erste umfaßt

---

1) Dietenberger, Fragstück Bl. gg. r.

2) Von relativ geringerer Wichtigkeit ist die Entscheidung der Frage, was Melanchthon bewogen hat, in dem exegetisch viel umstrittenen ersten Satze von 73, 72 auf das Verhältnis der Termini iustum effici und iustum reputari einzugehen. Mag hier, wie Stange wahrscheinlich gemacht hat, eine direkte Polemik gegen die Terminologie seiner Gegner vorliegen, die wohl

den Rest des Artikels de iustificatione und gipfelt in dem schon entwickelten Satze: fides est iustitia. Wir gehen noch einmal auf diese Gleichung ein und stellen sie gegen Mißdeutungen sicher.

Für die Gegner ist der in ihrem Sinne verstandene Glaube eins neben den vielen anderen Werken, durch die sich der Mensch die Seligkeit verdient. Für den Glauben, wie ihn Melanchthon auffaßt, gilt: „fides non ideo iustificat aut salvat, quia ipsa sit opus per sese dignum, sed tantum quia accipit misericordiam promissam“ (70, 56; vgl. 76, 86). Weil der Glaube als das Sichtröstenlassen durch die Verheißung dasjenige Verhalten ist, welches Gott im Evangelium von uns fordert, darum ist der Mensch, der den Glauben hat, Gott angenehm.

Aber ist es, wenn Gott den menschlichen Glauben als Gerechtigkeit anerkennt, nicht in letzter Linie der Mensch selbst, der sich rechtfertigt? Allen derartigen Einwänden, die in dem Glauben, wie er in der Apologie aufgefaßt ist, eine Tat des Menschen erblicken, durch welche dieser selbst seine Rechtfertigung wirkt, ist Melanchthon gleich von vornherein damit begegnet, daß er zeigte, wie dieser Glaube zustande kommt: „Praedicatio poenitentiae, quae arguit nos, perterrefacit conscientias veris et seriis terroribus. In his corda rursus debent concipere consolationem. Id fit, si credant promissioni Christi, quod propter ipsum habeamus remissionem peccatorum. Haec fides in illis pavoribus

---

ein fidem reputari ad iustitiam, nicht aber ein fide iustum effici zugeben wollen (vgl. Berthold a. a. O. Kap. 4, 8), oder mag die Absicht, die Ersetzung des eben gebrauchten iustum reputari durch den sinngemäßeren iustum effici durch den Hinweis auf die Schriftgemäßheit beider zu rechtfertigen, diese kurze Erörterung veranlaßt haben, die Hauptsache bleibt hiervon unabhängig bestehen: Melanchthons Absehen in diesem ganzen §§ 71—74 umfassenden Abschnitt geht allein darauf, gegenüber der katholischen Lehre vom Glauben als dem initium iustificationis, dem dann noch Werke folgen müßten, zu betonen, daß der Glaube uns wirklich, proprie ac vero, zu solchen Menschen macht, wie sie Gott haben will, daß er es aber auch allein ist, der diese Wirkung hat. Daher dann die Zweiteilung des Beweises: 1. „quod fides ex iniusto iustum efficiat“: 73, 75—82, 116 und 2. „quod sola fides ex iniusto iustum efficiat; art. de dilectione“. Vgl. oben S. 108, Anm. 2.

erigens et consolans accipit remissionem peccatorum, iustificat et vivificat“ (71, 62; vgl. 66, 36; 86, 21). Es ist, wie wir sahen, für Melanchthon Voraussetzung, daß er zu Menschen redet, die an den unerfüllbaren Forderungen des Gesetzes ihre eigene Ohnmacht erfahren haben, die es gänzlich verlernt haben, durch irgendwelches eigene Tun vor Gott etwas gelten zu wollen, und für die es die einzige Rettung ist, sich durch die unverdiente Verheißung der Sündenvergebung, die ihnen um Christi willen angeboten wird, trösten zu lassen. Einen derartigen Trost vermag der Mensch sich von selbst nicht zu geben. „Non enim loquimur de otiosa notitia, qualis est etiam in diabolis, sed de fide, quae resistit terroribus conscientiae, quae erigit et consolatur perterrefacta corda. Talis fides neque facilis res est, ut somniant adversarii, neque humana potentia, sed divina potentia, qua vivificamur, qua diabolum et mortem vincimus“ (108, 128 sq.; vgl. 82, 115; 134, 229). „Haec (sc. fides) non fit sine magno agone in cordibus humanis. Et homines sane facile iudicare possunt illam fidem, quae credit nos a Deo respici, nobis ignosci, nos exaudiri, rem esse supra naturam; nam humanus animus per sese nihil tale de Deo statuit“ (124, 182). Jedes Zurückführen der Rechtfertigung auf ein eigenes Tun des Menschen ist dadurch grundsätzlich ausgeschlossen. Für Melanchthon gilt die Gleichung: fides = iustitia nicht deshalb, weil der Glaube ein opus per sese dignum ist, sondern: „quia accipit promissionem, qua Deus pollicitus est, quod propter Christum velit propitius esse credentibus, seu quia sentit, quod Christus sit nobis factus a Deo sapientia, iustitia, sanctificatio et redemptio“ (76, 86). Gott selbst will, daß der Mensch sich durch die Verheißung trösten lassen soll, das allein erkennt er als wahren Gottesdienst an. Darum ist diejenige Herzensbeschaffenheit, in der sich der Mensch durch die Zusage der göttlichen Barmherzigkeit aufrichten läßt, Gott angenehm. Die These: „quod fides ex iniusto iustum efficiat“ ist bewiesen; denn fides = iustitia cordis (78, 92).

Aus dieser Gleichung ergibt sich weiterhin eine wichtige Folgerung für die evangelische Rechtfertigungslehre: ist der Mensch

wirklich Gott angenehm, wenn er sich durch die Verheißung trösten läßt, so kann es außer dem Glauben, der sich auf die Verheißung stützt, keinen zweiten Faktor geben, der bei der Rechtfertigung irgendwie als mitwirkend in Frage käme. Wenn der Satz gilt: „fides est ipsa iustitia“, so kann es keine Vermehrung der iustitia durch irgendwelche Selbsttätigkeit des Menschen, etwa durch gute Werke geben. Dieses sola fide iustum effici beweist Melanchthon im Artikel: de dilectione et impletione legis.

Gleich in der Überschrift zu diesem längeren Artikel hebt Melanchthon den entscheidenden Hauptpunkt heraus, wenn er sagt: „Excludimus opinionem meriti. Non excludimus verbum aut sacramenta, ut calumniantur adversarii [1]. ... Dilectio etiam et opera sequi fidem debent. Quare non sic excluduntur, ne sequantur, sed fiducia meriti dilectionis aut operum in iustificatione excluditur. Idque perspicue ostendemus“ (73, 73 sq.). Melanchthon gibt zu, daß die Gesetzeserfüllung in uns beginnen und immer mehr zunehmen müsse (83, 3). Aber für die Beurteilung dieser inchoata impletio legis von seiten des Menschen gilt der doppelte Satz: „Nec legem prius facimus aut facere possumus, quam reconciliati Deo, iustificati et renati sumus. Nec illa legis impletio placeret Deo, nisi propter fidem essemus accepti. Et quia homines propter fidem sunt accepti, ideo illa inchoata legis impletio placet et habet mercedem in hac vita et post hanc vitam“ (137, 247). Während katholischerseits der intellektuell verstandene Glaube sich in die Lohnordnung einfügt und dementsprechend beurteilt wird, müssen sich bei Melanchthon die bona opera und der biblische Lohnbegriff der promissio und ihrem Korrelat, der fides, unterordnen. Melanchthon erkennt die guten Werke in dem neuen Leben als notwendig an (111, 137 f.; 116, 153 f.), ja er gibt selbst zu, daß sich nach dem Grade der Anstrengung auch die Belohnungen in diesem und jenem Leben richten werden (96, 73; 137, 245 ff.); aber dadurch wird die herrschende Stellung der promissio in keiner Weise angetastet. Denn erstens ist nur der Mensch, der den Glauben besitzt, bis zu einem gewissen Grade

1) Berthold a. a. O. Kap. 4, 1.

überhaupt imstande, den Gesetzesvorschriften nachzukommen, und zweitens ist, selbst wenn der Mensch kraft des heiligen Geistes das Gesetz wenigstens teilweise erfüllt, diese Gesetzeserfüllung doch immer nur propter fidem Gott angenehm (93, 60). Denn „iustificatio non est certi operis approbatio sed totius personae" (101, 101): Nicht dann ist der Mensch Gott angenehm, wenn er diese oder jene gesetzmäßige Leistung vollbringt, sondern wenn er sich ganz dem Willen Gottes unterwirft, d. h. nach den sonstigen Anschauungen der Apologie, wenn er der göttlichen Verheißung zustimmt und sich durch das Angebot der göttlichen Barmherzigkeit trösten läßt.

Wollten wir durch die Gesetzeswerke, zu denen uns das Bewußtsein, Gottes Kinder zu sein, befähigt, weiter gerechtfertigt werden, so würde wieder das Gesetz den Maßstab unserer Gerechtigkeit bilden. Aber „lex semper accusat". Auch der Wiedergeborene untersteht mit seiner noch unvollkommenen Gesetzeserfüllung dem Verdammungsurteile des Gesetzes [1]). Er muß es täglich erfahren, wie weit er noch von der Vollendung des Gesetzes entfernt ist; und diese Erfahrung bereitet ihm neue Gewissensnöte, der Anblick seiner eigenen Unreinheit erschreckt ihn (91, 46). Ihm wird erst geholfen, wenn er sich immer wieder durch die Verheißung aufrichten läßt. Dann erfährt er, daß Gott um Christi willen Gefallen an ihm hat, auch wenn jene angefangene Gesetzeserfüllung weit entfernt von der Vollendung und noch sehr unvollkommen ist (115, 149). So kommt doch letztlich alles auf die Verheißung an. Nur sie gibt dem Menschen, der ihr beistimmt, immer wieder aufs neue die Gewißheit, daß er trotz seiner unvollkommenen Gesetzeserfüllung doch Gott angenehm ist (91, 45—94, 61).

Es dient nicht zur Verdeutlichung dieses Tatbestandes, wenn Melanchthon neben der bisher besprochenen Glaubensgerechtigkeit eine iustitia legis wenigstens prinzipiell anerkennt. „Recte co-

1) Die oben S. 112 zitierten Stellen über die verdammende Wirkung des Gesetzes gehören fast sämtlich dem Artikel de dilectione an, wo Melanchthon von dem schon Gerechtfertigten spricht.

gitant adversarii dilectionem esse legis impletionem, et oboedientia erga legem certe est iustitia“ (89, 38; vgl. 89, 39; 93, 60). Aber auch da, wo Melanchthon den Gegnern dies Zugeständnis macht, fährt er doch fort: „hoc fallit eos, quod putant nos ex lege iustificari“ [1]). Wenn wir auf unsere empirische Beschaffenheit sehen, auf unsere Unfähigkeit, das Gesetz zu erfüllen, so bleibt uns nur der eine Weg zur Rechtfertigung übrig: wir verzichten in unserer Seelenangst ganz auf unser eigenes Tun und klammern uns an die göttliche Verheißung.

Wenn es sich um die Rechtfertigung, um die Erlangung persönlicher Heilsgewißheit handelt, müssen wir grundsätzlich vom Gesetz abgehen und uns allein an die Verheißung halten. Nur durch sie kann der Mensch dauernd Frieden finden. Weil aber der Gerechtfertigte notwendig anfängt, das Gesetz zu erfüllen, so kann man auch vom Standpunkte der promissio aus sagen, daß der Mensch, der Glauben und gute Werke hat, Gott angenehm sei. Infolge des notwendigen kausalen Zusammenhanges von Glauben und Werken kann Gott auch den Menschen für gerecht achten, der die Werke tut, eben weil sie der unmittelbare Ausfluß des Glaubens sind, der den Menschen gerecht macht. Nicht um die Frage handelt es sich hierbei, wie der Mensch gerecht wird. So lange davon die Rede ist, haben die Werke überhaupt keinen Wert. Nur wenn es gilt, über die Werke des schon Gerechtfertigten ein Urteil zu fällen, kann von ihnen gesagt werden, daß sie als notwendige Wirkungen des Glaubens, aber auch nur als solche, derselben Beurteilung unterliegen, wie der Glaube selbst, also Gott angenehm sind.

Das ist der Sinn der Stelle 109, 127—131, in der man früher die forensische Rechtfertigungslehre ausgesprochen fand, in der man jetzt eine sehr starke Betonung der Notwendigkeit guter Werke für das jüngste Gericht erblicken zu können meint [2]). Der herrschende

---

1) Deutlicher schreibt Melanchthon in der Oktavausgabe: „Oboedientia erga legem esset iustitia, si legem faceremus“. Corp. Ref. XXVII, p. 453. Bezeichnenderweise läßt die deutsche Übersetzung die drei angeführten Stellen teils ganz aus, teils bildet sie sie im Sinne der Oktavausgabe um.

2) Loofs, Leitfaden [3], S. 403. 412.

Begriff ist auch hier die Verheißung. Die Menschen, von denen die Rede ist, sind gerecht. Nicht von der Rechtfertigung im eigentlichen Sinne, von der Art, wie der Mensch gerecht wird, ist die Rede, sondern davon, wie Gott das Tun des schon Gerechten beurteilt. „Nec describit (Jacobus) hic modum iustificationis, sed describit, quales sint iusti, postquam iam sunt iustificati et renati" (109, 130). Weil der Glaube notwendigerweise gute Werke zur Folge hat, so wird das Prädikat, das ihm zukommt, iustitia, auch jenen beigelegt, denen es eigentlich nicht zusteht. Auch von ihnen wird gesagt: „sunt iustitiae et placent". Das gleich hinzugefügte propter fidem erinnert daran, daß dies allein auf Grund der göttlichen Verheißung gilt (vgl. 117, 157) [1]).

Man setzt sich in Widerspruch mit der Gesamtanschauung der Apologie von der Rechtfertigung, wenn man auf Grund dieser Stelle von einer Notwendigkeit der guten Werke für die Gerechtsprechung im Endgericht redet. Der göttliche Wille, wie er in der Verheißung ausgesprochen ist, erkennt nur ein Verhalten des Menschen als Gerechtigkeit an, das ist der Glaube. Wer im Glauben die Verheißung annimmt, ist gerecht. Die katholische Theologie nennt von ihrem Standpunkte aus mit Recht den Glauben nur initium iustificationis. Für sie ist der Glaube als das Fürwahrhalten der Offenbarung nur das erste Werk, dem die anderen alle nachfolgen müssen. Auf Grund aller dieser Werke wird dann der Mensch im jüngsten Gericht gerecht, d. h. der Seligkeit würdig gesprochen. Aber Melanchthon kann für den in seinem Sinne verstandenen Glauben eine derartige Wertung nicht gelten lassen: „non sic de fide sentimus, sed hoc defendimus, quod proprie ac vere ipsa fide propter Christum iusti reputemur seu accepti Deo simus" (s. o. S. 118). Die katholische Theologie kennt zwei Rechtfertigungen: eine momentane im Sakrament der Taufe oder Buße, die Umwandlung des Ungerechten in einen Gerechten, und eine fortschreitende, ein fort-

---

1) Vgl. Stange zu dieser Stelle: „Neue kirchliche Zeitschrift" 1899, S. 546 ff.

währendes Tun guter Werke, das Gott schon hier durch Vermehrung der Gnade und nach dem Tode durch die ewige Seligkeit belohnt. Diese zweite Rechtfertigung wird dem Menschen abschließend im Endgericht zu teil auf Grund seiner Gesetzeswerke, unter denen der Glaube das erste ist. Vom Standpunkte der katholischen Gesetzeslehre und der katholischen Auffassung vom Wesen des Glaubens ist eine derartige Nebenordnung der Werke neben den Glauben als Grundlage für Gottes Urteil im Gericht durchaus berechtigt. Aber Melanchthon weist grundsätzlich jenen intellektuellen Glaubensbegriff und das Hereinziehen des Gesetzes in die Rechtfertigung ab. Weil Gott dem Menschen die promissio gegeben hat, ist jeder gerecht, der von Herzen der Verheißung zustimmt; und diese Gerechtigkeit ist vollkommen und bedarf keiner weiteren Ergänzung: „constat iustificationem non solum initium renovationis significare, sed reconciliationem, qua etiam postea accepti sumus“ (90, 40). Man muß Melanchthon zutrauen, selbst in den von ihm auf Schritt und Tritt bekämpften Irrtum seiner Gegner verfallen zu sein, wenn man auf Grund jener Stelle behauptet, daß er neben dem Sichtröstenlassen durch die Verheißung noch den Werken des Menschen für die Rechtfertigung, sei es in diesem Leben, sei es nach dem Tode, eine selbständige Bedeutung einräumt.

Was bisher von den guten Werken nachgewiesen ist, daß sie sich in jeder Beziehung der promissio und ihrem Korrelate, der fides unterordnen, gilt auch von dem Lohnbegriff (133, 223—139, 256). Nicht um das Wort merces will Melanchthon mit seinen Gegnern streiten. Auch hier handelt es sich wieder um die Sache selbst: „utrum bona opera per se sint digna gratia et vita aeterna, an vero placeant tantum propter fidem, quae apprehendit mediatorem Christum?“ (135, 238). Auch Melanchthon nennt das ewige Leben eine res debita, aber nicht wird sie uns geschuldet propter nostra merita, sondern propter promissionem. Darum hat das Wort merces nicht den Sinn, daß sich der Mensch durch Aussicht auf Lohn anfeuern lassen soll, gute Werke zu tun. So denken die Gegner, z. B. Mensing, wenn er gegen Amsdorf schreibt: „Er heyst die guten wercke

vnnütze zur seligkeyt. Wer will aber das thun, das vnnütze ist? odder davon er nicht vorhoffet etwas gewinst odder nutzes zu haben?" (Bescheid Bl. 44 r). Für Melanchthon ist die Verheißung des Lohnes nur eine anschauliche Form der promissio selbst und dient dazu, den geängsteten Gewissen möglichst sicheren Trost zu geben. Dies geschieht, wenn ihnen verkündet wird, daß Gott sich selbst verpflichtet hat, denen, die sich seiner Verheißung entsprechend verhalten, die ewige Seligkeit als Lohn zu geben. Darum gilt die Lohnverheißung im Grunde genommen nicht den Werken, sondern dem Glauben. Was belohnt wird, sind nicht die Werke als externa opera, sondern als Ausfluß des Herzensglaubens: „quia scriptura non loquitur de hypocrisi sed de iustitia cordis cum fructibus suis" (138, 250). Alle die Schriftstellen, die Melanchthon bei der Besprechung des biblischen Lohnbegriffs anführt, setzen Menschen voraus, welche die iustitia cordis, die fides besitzen. Sie allein bleibt auch für die Erlangung der künftigen Seligkeit ausschlaggebend (138, 252).

Wir blicken zurück. Im Gegensatz zu der katholischen Anschauung von der Fähigkeit des natürlichen Menschen, das Gesetz zu erfüllen, hat Melanchthon die Voraussetzungen für seine Rechtfertigungslehre entwickelt: das Gesetz, das von uns Gottesfurcht, Liebe zu Gott, Gottvertrauen verlangt, bringt den Menschen, der es zu halten sich bemüht, zur Verzweiflung. Es nötigt ihm die Überzeugung ab, daß er von sich aus auch nicht das Geringste vor Gott vermag, und läßt ihn erzittern unter dem Gedanken an den drohenden göttlichen Zorn.

Weiter zeigt Melanchthon im Gegensatz zur katholischen Verdienstlehre und der in diese sich einfügenden Lehre vom Glauben als dem initium iustificationis, wie es für einen solchen unter den Schrecken des Gesetzes leidenden Menschen nur einen Weg gibt, zum Frieden zu kommen: das Vertrauen auf die Zusage Gottes, ihm um Christi willen die Sünden zu vergeben. Der Mensch, der so unter Verzicht auf jede eigene Leistung sich von Gott die Sünden vergeben läßt, ist Gott angenehm: fides = iustitia. Diese Gleichung bleibt zu Recht bestehen, auch wenn man auf die Werktätigkeit des Gerechtfertigten Rücksicht nimmt. Denn

diese Werke haben nicht wie in der katholischen Rechtfertigungslehre einen selbständigen, im jüngsten Gericht zur Geltung kommenden Wert neben dem Glauben, sondern sie werden vor Gott nur als Gerechtigkeit geachtet, weil und sofern sie notwendige Auswirkungen des Glaubens sind. Desgleichen haben die biblischen Lohnverheißungen nicht, wie die Gegner meinen, den Zweck, dem Menschen eudämonistische Motive zum Tun guter Werke zu bieten, sondern sie sind lediglich eine anschauliche Form für die Unverbrüchlichkeit und Wahrhaftigkeit der göttlichen Verheißung.

Fragen wir jetzt nach den trennenden Gegensätzen, die zwischen dem Verfasser der Apologie und seinen Gegnern bestehen, so zeigt uns Melanchthon selbst den Weg, indem er uns unaufhörlich auf eine entscheidende Differenz hinweist: es ist die grundsätzlich verschiedene Auffassung vom Verhältnis des Menschen zu Gott. Da wir im Verlauf der Darstellung schon im einzelnen hierauf eingegangen sind, gilt es hier nur noch einmal kurz zusammenzufassen. Katholischerseits handelt es sich um ein beide Teile verpflichtendes Kontraktverhältnis. Gott gibt dem Menschen das Gesetz, verpflichtet sich aber zugleich, die Gesetzeserfüllung zu belohnen. Durch die Verbindung mit der oben entwickelten katholischen Lehre von der Willensfreiheit kommt so eine Rechtfertigungslehre zustande, welche die ganze religiöse und sittliche Betätigung des Menschen im Erwerben einzelner Verdienste bestehen läßt. Durch merita de congruo bereitet sich der Mensch zur Gnadeneingießung vor, die ihn zum erstenmal gerecht macht. Durch die nachfolgenden merita de condiguo verdient sich der Mensch die fortwährende Mehrung seines Gnadenbesitzes und erhält endlich als Abschluß der zweiten Rechtfertigung die Seligkeit als Lohn. Ihren treffendsten Ausdruck findet diese Anschauung in der Gleichung: iustus = condignus [1]).

In der Reformation wird diese Verdienstlehre, die ein wirklich religiöses Verhalten des Menschen Gott gegenüber wenigstens prinzipiell zur Unmöglichkeit macht, von Grund aus beseitigt. Nach Melanchthon verhält sich der Mensch in der Rechtfertigung

---

1) **Mensing**, Antapologie II, Bl. 73r. 75r.

nicht gebend und fordernd, sondern schlechthin empfangend. In der Gewissensnot, in die ihn das Gesetz gestürzt hat, wird er dessen inne, daß er von sich aus vor Gott nichts gelten kann. Da eröffnet sich ihm ein anderer Weg zu Gott. In der Verheißung erklärt dieser, um Christi willen ihm barmherzig sein zu wollen. Der Mensch läßt sich durch diese Verheißung trösten und wird dadurch Gott wohlgefällig. Besteht katholischerseits das Christenleben aus einer Reihe zusammenhangsloser verdienstlicher Werke, zu denen auch der Glaube, d. h. das Fürwahrhalten der göttlichen Offenbarung gehört, so hat es nach protestantischer Lehre seinen tragenden Grund in der Gesinnung, nämlich in der persönlichen Gewißheit, bei Gott Vergebung der Sünden zu haben. Das ist der Glaube, wie ihn uns die Apologie beschreibt: die immerwährende Bereitschaft, unter Verzicht auf irgendwelches eigene Verdienst sich in seinen Gewissensängsten durch die göttliche Verheißung trösten zu lassen. Diesen Glauben erkennt Gott als den rechten im Evangelium geforderten Gottesdienst an (69, 49; 125, 187 sq.). Die auf diesem Glaubensbegriff fußende, für die Rechtfertigungslehre der Apologie in ihrem Gegensatz zur katholischen Theologie charakteristische Gleichung ist daher: fides = iustitia.

Und noch ein zweiter tiefgehender Gegensatz trennt die beiderseitigen Anschauungen von Rechtfertigung. Es ist die verschiedene Auffassung vom Wesen der göttlichen Gnade. Handelt es sich bei den Begriffen meritum und fides um das Verhalten des Menschen Gott gegenüber, so hier beim Begriff gratia um Gottes Handeln auf uns Menschen. Da durch das Erwerben einzelner Verdienste, wie es die katholische Theologie lehrt, eine persönliche Gemeinschaft zwischen Mensch und Gott nicht herbeigeführt werden kann, sucht man dies Ziel auf anderem Wege zu erreichen. Gott selbst nimmt Wohnung im Menschen, der Mensch wird gleichsam mit Gott angefüllt. Dies geschieht durch die Eingießung der Gnade. Der hier obwaltende Gegensatz von Gott und Mensch ist nicht religiös-sittlicher, sondern naturhafter Art. Der Mensch soll aus den Schranken seiner endlichen Natur zu einem übernatürlichen Sein emporgehoben werden. Schon im Urstande be-

durfte er einer göttlichen Kraft, die ihn, das bloße Naturwesen, zu übernatürlichen Leistungen und damit zur Erlangung seines übernatürlichen Zieles, der Seligkeit, befähigte [1]). Gott gab ihm als donum superadditum das auxilium gratiae. Durch den Sündenfall ging der Mensch dessen verlustig, aber Christus hat uns durch seinen Tod „die Medizin der Sakramente erworben" [2]). In den Sakramenten erhält der Mensch, wenn er ihrer Wirksamkeit nicht einen Riegel vorschiebt, die Gnade eingegossen. Wieder wird hier offenbar, daß es sich nicht um einen religiös-sittlichen, sondern um einen naturhaften Vorgang handelt. Die Gnadenmitteilung ist durchaus die Hauptsache beim Sakramentsempfang und der darin stattfindenden ersten Rechtfertigung. Die Sündenvergebung tritt ganz hinter ihr zurück [3]): tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione [4]). Da die Sünde nur eine Schuldverhaftung, nicht eine reale Veränderung im Menschen zur Folge hat, so ist mit der Sündenvergebung an sich dem Menschen noch nicht geholfen. Er bedarf einer besonderen Kraftvermehrung, soll er Werke zu leisten imstande sein, die bisher über seine Kräfte gingen. Diese erhält er in der Gnadeneingießung. Durch die gratia werden wir aus unserer natürlichen Seinsweise herausgehoben: wir werden zu übermenschlichen Menschen (Mensing, Bescheid, Bl. 11 sq., 40). Diese naturhafte gratia infusa ist ein das geistige Innenleben des Menschen zunächst in keiner Weise affizierender dinglicher Besitz, der erst dadurch zum persönlichen Eigentum des Menschen wird, daß dieser vermöge seines freien Willens ihn zu guten Werken benutzt. Somit kann auch kein persönliches Verhältnis des Menschen zu dem durch die Gnade

1) Schatzger, Scrutin. Bl. bb, 2 r sqq.

2) Seeberg, Dogmengesch. II, S. 185; vgl. das von Seeberg angeführte Zitat aus Biels Predigt „de circumcisione domini".

3) Vgl. Mensing, Von dem Testament Christi, Bl. F: „Wir suchen mehr dan vorgebunge der sunden, ßo wir gnade vnd lybe zu Got suchen, dadurch wir endtlich die seligkeyt möchten erlangen. ... Derhalben soll vorgebunge der sunden nicht das erbteyll sein vnd das letzte, das wir suchen, sondern Gott selber. Wyr wollen Gott selbst tzum Testamente haben."

4) Thomas, Summa theol. I. II, qu. 113, art. 7 c.

in ihm wohnenden Gott zustande kommen. Am deutlichsten wird dies offenbar bei der Frage nach der Heilsgewißheit. Niemand kann sicher wissen, ob er die Gnade hat. Der nur in metaphysischem Gegensatze zum Menschen stehende Gott ist uns unerkennbar: principium gratiae et obiectum eius est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus [1]). Daher ist auch das infundi gratiam, das Angefülltwerden mit Gott ein jenseits unseres Erkenntnisvermögens liegender Vorgang. Ein möglicher Weg, auf dem der Mensch der Gnade gewiß werden könnte, wäre die unmittelbare Offenbarung. Aber dieser Vorzug wird nur selten einem besonders begnadeten Menschen zuteil. Coniecturaliter per aliqua signa kann der Mensch das Vorhandensein der Gnade erkennen an einem gewissen Gefühl der Süßigkeit, das der nicht erfahren kann, der die Gnade nicht besitzt. Doch Stimmungen kommen und gehen. Eine dauernde Gewißheit ist so nicht zu erreichen. Endlich könnte der Mensch aus seinem Glauben, seiner Hoffnung, seinen guten Werken auf den Gnadenbesitz schließen. Doch auch dieser Schluß kann trügen: gute Werke kann der Mensch, wenn man einmal von ihrem meritorischen Werte absieht, auch außerhalb der Gnade tun. Das Resultat ist: die gratia infusa ist nicht imstande, ein geistig persönliches Verhältnis zwischen dem Menschen und dem Gott in ihm herzustellen. Non potest aliquis scire an uniatur Deo [2]).

Melanchthon will zeigen, wie der Mensch in seiner Sündennot die tröstliche Gewißheit erhält, daß Gott ihn trotz der Nichterfüllung des Gesetzes doch nicht von sich stößt. Mit einer Anschauung von der Gnade als einem dinglichen habitus kann er dabei nichts anfangen. Die Gnade, durch die sich der Mensch in seinem Gewissen trösten lassen soll, die ihm die persönliche Gewißheit gibt, daß Gott ihn nicht verdammt, sondern seine Gemeinschaft sucht, ist nicht jene gratia infusa der katholischen Theologie, die dem Menschen eingegossen wird, ohne daß er selbst sich dessen

1) Thomas, Summa theol. I. II, qu. 112, art. 5c.

2) Köllin, qu. 113, art. 5L. Vgl. zur katholischen Gnadenlehre: Thomas, Summa theol. I. II, qu. 112, art. 5c; Biel, Sent. II, Dist. 27, art. 3, dub. 5Q; Mensing, Antap. II, Bl. 78 sqq.

bewußt ist. Nicht eine dem Gebiete des Metaphysischen angehörige Kraft ist die Gnade, sie ist eine Willenskundgebung des persönlichen Gottes, die Erklärung Gottes, daß er bereit sei, um Christi willen dem Sünder zu verzeihen: gratia = misericordia Dei (140, 260). Indem Melanchthon von diesem Verständnis der gratia ausgeht, räumt er mit einem Schlage die gesamte dingliche Gnadenlehre der katholischen Theologie aus dem Wege und schafft Raum für die neue Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott, wie sie in dem Begriffspaar promissio und fides ausgesprochen ist.

Melanchthon übt Kritik an der römischen Gnadenlehre, indem er ihren Vertretern vorwirft, sie könnten nicht sagen, quomodo contingat remissio peccatorum (63, 20), quomodo detur Spiritus Sanctus (71, 63), sie stritten sich, utrum sit una mutatio remissio peccatorum et infusio gratiae (74, 79) [1]), sie berichteten nichts de modo regenerationis (71, 65). Er seinerseits behauptet, jene Fragen beantworten zu können. Er tut es, indem er beschreibt, was in dem Menschen vor sich geht, der die göttliche Barmherzigkeit im Glauben annimmt. Peccatum perterrefacit conscientias; id fit per legem, quae ostendit iram Dei adversus peccatum, sed vincimus per Christum. Quomodo? Fide, quum erigimus nos fiducia promissae misericordiae propter Christum (74, 79; vgl. 74, 80sq.). Sic igitur docemus hominem iustificari, ut supra diximus, quum conscientia territa praedicatione poenitentiae erigitur et credit se habere Deum placatum propter Christum ... Et quum hoc modo cor erigitur et vivificatur fide, concipit Spiritum Sanctum, qui renovat nos ut legem

1) Davon, daß Melanchthon gegen die katholische These, remissio peccatorum und infusio gratiae seien una mutatio, polemisiert, ist nichts gesagt. Melanchthon wendet sich nicht gegen den Inhalt der gegnerischen Disputationen, sondern das tadelt er, daß man überhaupt über eine derartige Frage noch streiten könne. Der Grund für dieses Verhalten der Gegner ist: non habebant, quid dicerent. Sie sind otiosi homines, die den Vorgang der Rechtfertigung nicht erfahren haben. Nur wer in seinem Bewußtsein nichts von jener Umwandlung gespürt hat — und das ist ja bei dem katholischen Gnadenbegriff ausgeschlossen — kann auf solche unnütze Disputationen verfallen. Gegen Lipsius, Luthers Lehre von der Buße, S. 143, Anm. 1.

facere possimus, ut possimus diligere Deum, verbum Dei, oboedire Deo in afflictionibus, ut possimus esse casti, diligere proximum cet. (121, 171 sq.; vgl. 68, 45; 71, 62 sq.; 79, 100; 85, 14; 86, 20 sq.; 108, 128 sqq.; 134, 229 sqq. u. ö.).

Im Gegensatz zur katholischen Theologie, für die der Vorgang der Gnadenmitteilung etwas schlechthin Unbegreifliches ist, macht Melanchthon die Rechtfertigung psychologisch anschaulich. Er schildert das Innenleben eines Menschen, der in seiner Gewissensangst, in die er durch die Gesetzesforderungen gebracht worden ist, die göttliche Verheißung vernimmt, sich durch sie trösten läßt und dadurch zu neuem Leben erweckt wird. Er schildert, wie der Mensch in seiner Verzweiflung sich an der tröstlichen Zusage Gottes aufrichtet. Dieses Sichtröstenlassen ist Glaube. So zeigt Melanchthon: quomodo contingat fides (71, 61). Weiter schildert er, wie der Mensch, der durch die tröstende Verheißung Frieden und Ruhe findet, eben darin den heiligen Geist empfängt und nun instand gesetzt ist, Gott zu lieben, ihm zu vertrauen und so das Gesetz zu erfüllen (vgl. 83, 7 sq.; 85, 14. 18: 86, 20; 115, 149; 134, 230). Möglichst anschaulich diesen Vorgang im Menschen zu beschreiben, ist Melanchthons Bemühen, um dadurch die katholische Auffassung von der Gnade als einem dinglichen habitus gründlich zu beseitigen (71, 63. 65; 122, 172; 134, 232; vgl. auch schon 54, 23).

(Schluß folgt.)

Rezensionen.

1.

Jacob, B., Der Pentateuch. Exegetisch-kritische Forschungen. Mit Figuren und zwei Tafeln. Leipzig, Veit & Comp. 1905. VIII, 412 S., gr. 8. 12 ℳ.

Auf dem Gebiete der Pentateuchkritik fehlt es auch neuestens nicht an Abwechselung. Nachdem Ad. Zahn seinen Mund zu Anathemata gegen die Kritik geschlossen und Ed. Rupprechts „Lösung des Pentateuchrätsels" wie das Zerhauen eines gordischen Knotens einen unbefriedigenden Nachklang hervorgerufen, trat G. Finke mit seinem zwar populären, aber doch hinreichend absprechenden Buche „Wer hat die fünf Bücher Mosis verfaßt?" (1900), dann im Frühjahr 1903 Lepsius mit seinem Versuch hervor, die Pentateuchfrage durch eine wagelustige Umgestaltung des Pentateuchtextes aus der Welt zu schaffen (vgl. eine ausführliche Kritik seiner Aufstellungen in meinem Schriftchen „Positive Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments" 1903, S. 10—40). Die dort von mir gegebenen Nachweise waren auch F. Hommel noch nicht bekannt, als er in seinem „Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients" (1904), S. 176f. den Versuch unternahm, die alttestamentlichen Gottesnamen umzuwühlen. Darauf braucht also jetzt nicht wieder eingegangen zu werden. Aber in diesem Jahre nun hat B. Jacob dem Pentateuchproblem ein ganzes großes Buch gewidmet. Da können die Fragen, was er darin untersucht habe und wie seine Beweisführungen zu beurteilen seien, nicht unaufgeworfen bleiben.

In dem ersten von den vier Teilen seines Buches (I. Die Chronologie, S. 3—56; II. Die Genealogien, S. 59—132; III. Das Heiligtum, S. 135—346; IV. Die Feste und die Festopfer, S. 349 bis 404) setzt er natürlich bei Gen. 5, 3ff. ein. Aber was hat er neues geltend machen wollen? Nun, er urgiert, daß von dem „Formular" „A lebte x Jahre, da zeugte er B usw., da starb er" betreffs

der Urväter, deren Tod in Kap. 5 berichtet werde, nur bei Adam eine Abweichung sich zeige. Denn nur bei ihm heiße es (V. 5): „Und es waren alle Tage, אשר חי" (S. 4). Die letzterwähnten zwei Worte übersetze man natürlich mit „welche er lebte", aber die Erklärer gingen darüber hinweg, obgleich die beiden Wörtchen dem ersten Anschein nach ein überflüssiger Zusatz seien und jedenfalls auffallen müßten. Indes erstens ist von den neuesten Erklärern zwar Gunkel ohne eine sachliche Bemerkung über das אשר חי hinweggegangen, aber, wie Jacob selbst in einer Anmerkung hinzufügen muß, nicht Holzinger. Dieser bemerkt vielmehr, vielleicht wolle der Zusatz אשר חי an Kap. 3, 22 erinnern. Jacob knüpft daran die Frage: „Aber inwiefern und zu welchem Zwecke?" Nun, Holzinger meint selbstverständlich, mit der Aussage „und es waren alle Tage Adams, die er lebte, 930 Jahre, und er starb" könne auf jene Worte „und nun — daß er nur nicht seine Hand ausstrecke und nehme auch vom Baum des Lebens und esse und lebe ewiglich" (Kap. 3, 22[b]) hingewiesen werden. In Kap. 5, 5 könne auf die Konsequenz von Kap. 3, 22[b] hingedeutet sein, und ist diese von Holzinger selbstverständlich gemeinte Erklärung etwa einfach unmöglich? Diese Frage hätte Jacob an Holzingers Worte anküpfen sollen.

Doch vielleicht hat Jacob selbst eine bessere Erklärung entdeckt. Er meint, der Verfasser von Kap. 5, 5 müsse doch wohl beabsichtigt haben, mit jenem Relativsatze irgendetwas zu sagen, sich auf einen Umstand zu beziehen oder auf irgendeinen Zusammenhang aufmerksam zu machen (S. 4). Nun ja, das setze ich auch als natürlich voraus, daß der Erzähler mit jenem Relativsatz „irgendetwas zu sagen" beabsichtigte. Aber was? Ehe Jacob uns seinen Fund enthüllt, räuspert er sich erst in folgenden Tönen: „Die für solche Fälle übliche Ausflucht [!] der mechanischen [!] Quellenkritik lautet: redaktionelle Glosse. Aber solche Erklärung erklärt nichts. Wenn es eine redaktionelle Glosse ist, was hat, wenn nicht der Verfasser, der Redaktor damit sagen wollen? Überhaupt ist mit der Abwälzung [!] auf den Redaktor niemals eine wirkliche Erklärung gegeben und die Aufgabe der Exegese und Kritik beendet. Die Schwierigkeiten bleiben nach wie vor bestehen" (S. 4). Wir haben ihn voll ausreden lassen. Er soll nicht sagen, daß wir seinen Zurechtweisungen gegenüber gleich die Geduld verlören. Aber nun erlauben wir uns, ihn auch zu fragen: Welcher Anlaß zu diesem Ausfall gegen das Verfahren der Literarkritik lag hier vor? Wer hat bei אשר חי von einer „redaktionellen Glosse" gesprochen? Und hat die Kritik, wenn sie z. B. Gen. 2, 4[a] oder das אלהים in יהוה אלהים (Kap. 2, 4[b] ff.) auf einen Redaktor zurückführen muß, nicht auch den Grund und Zweck seines Eingreifens angegeben, also etwa die Schwierigkeit bloß „abgewälzt" und die Untersuchung „unbeendet" liegen lassen? Die Antwort steht in meiner „Einleitung ins Alte Testament", S. 163 f. 172 f. 240.

Aber hören wir doch nun, wie Jacob jene Worte „quos vixit“ deuten will! Er sagt direkt hinter jener Expektoration über die Kritik: „אשר חי ist eine Anmerkung, welche, in Form eines Relativsatzes, den Leser auf einen Umstand aufmerksam machen oder gewisse Fragen und Bedenken von vornherein abschneiden will“. Ein Beispiel dafür liege in Exod. 29, 23 || Lev. 8, 26 vor, nämlich „der Korb mit Massot, אשר לפני י'י, der sich nämlich schon vor Beginn der heiligen Handlung vor dem Altar befand — während die Opfertiere erst kurz vor der Schlachtung herbeigebracht werden (dies auf die Frage: wie kommt denn jetzt der Korb hierher?)“. Nun ich meine, daß der ebenerwähnte Attributivsatz freilich nicht gedankenlos gesetzt ist, daß er aber nichts weiter lehrt, als was wir schon immer wußten, daß Attributivsätze irgendwie die betreffende Größe näher bestimmen wollen. Und was soll sich aus Exod. 29, 23 || Lev. 8, 26 für jenes zweimalige „die er lebte“ ergeben? Nun zunächst in Gen. 25, 7 habe dieser Satz andeuten wollen, daß Abraham noch weiter lebte, obgleich nach dem — bekannten — genealogischen und chronologischen Dispositionsprinzip der Genesis schon in Kap. 25, 8 sein Tod berichtet sei. Offenbar solle der Leser darauf aufmerksam gemacht werden, daß er Abraham im folgenden noch einmal brauche, und dies sei in Kap. 25, 22 der Fall. Denn mit den Worten „und Rebekka ging hin, um Gott zu fragen“ solle berichtet sein, daß sie zu Abraham gegangen sei (S. 5f.). Aber dies ist doch auf jeden Fall fraglich, und die dort stehende Ausdrucksweise „um Jahwe zu befragen“ ist natürlicherweise ein Zug, den die reproduzierende Tradition in die Darstellung hineingebracht hat. Daß mit der Redensart „gehen, um Jahwe zu befragen“ so ohne weiteres auf Abraham hingewiesen werde, bleibt mir nach wie vor unannehmbar. Jener Relativsatz „quos vixit“ in Kap. 25, 7 hat aber nach meiner Ansicht einen anderen Anlaß. Doch hören wir jetzt erst, wie Jacob diesen Relativsatz in Kap. 5, 5 deuten will!

Hier soll nach Jacob durch den Satz „quos vixit“ „auf eine Beziehung zwischen dem Todesjahr Adams und irgendeiner anderen Begebenheit aufmerksam gemacht werden. Diese aber können, wenn wir von Adam vorwärts schreiten, die Entrückung Henochs oder die Geburt Noahs oder beide Ereignisse sein. Beide erfolgen erst, nachdem Adam tot ist“. Doch er entscheidet sich für Noahs Geburt, denn Noah sei der erste Nachkomme Adams in direkter Hauptlinie, der nach dessen Tod geboren werde. Jetzt erst, nach dem von Jacob gefundenen Verständnis des Relativsatzes „quos vixit“ (Kap. 5, 5), würden die Worte Lemechs bei der Geburt seines Sohnes „dieser wird uns trösten usw.“ (Kap. 5, 29) verständlich. Denn (S. 7) der Acker solle nur für die Lebenszeit Adams verflucht sein (Kap. 3, 17). Denn die Strafen (Kap. 3, 14—19) hätten sich nur auf die damals anwesenden „Personen“ bezogen. —

Jedoch, das ist **nicht** der Sinn der betreffenden Textstellen. Sonst müßte ja schon **diese** Schlange gegenüber den anderen Schlangen und nicht, wie im Texte steht, gegenüber anderen Tierarten eine Ausnahmestellung angewiesen bekommen haben. Auch ist ja ferner die Feindschaft zwischen Schlange und Weib auf deren beiderseitige Nachkommenschaft ausgedehnt (Kap. 3, 15) usw. Außerdem hätte, wenn der Sinn jener Strafsentenzen so, wie Jacob ihn angenommen hat, sein sollte, die Verfluchung der Ackererde mit Adams Tod von selbst aufhören müssen, und hätte Noah dabei keine Rolle zu spielen gehabt. — Wenn Jacob ferner über das „dogmatisch verhängnisvolle Mißverständnis", daß „man die von Gott im Paradies ausgesprochenen Strafen auf alle folgenden Generationen ausgedehnt hat" zu spotten versucht (S. 7), so läßt er ja selbst — freilich ohne diesen Selbstwiderspruch zu merken — die Zeitgenossen Adams durch so viele Generationen hindurch mit unter dieser Strafsentenz leiden. Weshalb ferner hätte, wenn jene Auffassung Jacobs richtig wäre, nach dem Eintritt von Adams Tod erst an die Geburt eines neuen Nachkommen eine tröstende **Hoffnung** geknüpft werden sollen? Dann hätte, wie gesagt, zugleich mit Adams Tod der Fluch von der Ackererde wieder genommen werden müssen. Also ist nur folgende Deutung der Worte Kap. 5, 29 die richtige: Entweder als Voraussagung oder als nachfolgende Ausdeutung der geschichtlichen Ereignisse weist der Satz „dieser wird uns trösten usw." darauf hin, daß Noah derjenige Mensch sein sollte, der nach dem Eintritt der vollen Sühne für die mit Adam begonnene Gottesverletzung eine neue Periode der Gottes- und Menschenbeziehung einleite, wo die Ackererde nicht mehr einem Fluche unterworfen sein werde (Kap. 8, 21 f.).

Folglich deutet der Relativsatz „die er lebte" (Kap. 5, 5) **nicht** auf Kap. 5, 29 hin. Aber weshalb denn ist dieser zweimalige Relativsatz gesetzt worden? Nun, betreffs Kap. 5, 5 könnte man ja schon dies sagen, nur bei Adam sei dieser Attributivsatz als ein Plus gesetzt worden, weil er der erste sei, und bei ihm die Ausdrucksweise am genauesten sein solle. Aber ich meine, den wirklichen Anlaß des Relativsatzes „quos vixit" zunächst für Kap. 5, 5 gefunden zu haben. Auch Jacob hat nämlich folgendes nicht bemerkt. Unter allen acht Fällen, wo in Kap. 5 das sogenannte Zeugungsjahr angegeben wird, steht **nur bei Adam** die Formel „und **es waren die Tage** Adams nach seinem Erzeugen den und den usw." (Kap. 5, 4). In allen sieben anderen Fällen wird die Angabe des Zeugungsjahres durch die Worte „und **es lebte** Seth usw. nach seinem Erzeugen den und den usw." ausgedrückt (Kap. 5, 7. 10. 13. 16. 19. 26. 30). Weil nun aber **bei Adam** schon in der Angabe des Zeugungsjahres die Formel „und es waren die Tage Adams" aufgetreten war (Kap. 5, 4), deshalb war es natürlich, daß dieselbe Formel, wo sie gleich wieder im nächsten Satze

zur Angabe der **Lebensjahre** auftrat, mit dem Attributivsatz „die er **lebte**“ versehen wurde (Kap. 5, 5). Betreffs Kap. 25, 7 aber meine ich, daß die Worte „die er lebte“ nur eine leicht in die Feder fließende Erweiterung der Aussage „und es waren die Lebensjahre Abrahams“ bilden.

Folglich hat Jacob in der bis jetzt betrachteten Probe seiner „exegetischen Forschungen“ keinen Beweis für die Quellenzusammengehörigkeit von Kap. 5, 5 mit Kap. 5, 29 und folglich **keinen** neuen Beweis von der literarischen Einheit der Genesis erbracht. Fassen wir nun aber auch eine Probe seiner „kritischen Forschungen“ ins Auge! Er berührt ja auch einen von den linguistischen Beweisen der neueren Pentateuchkritik.

Nämlich der Begriff des Zeugens ist in einer Reihe von Stellen durch ילד ausgedrückt (Gen. 4, 18 dreimal; 10, 8. 13. 15. 24. 26; 22, 23; 25, 3; Deut. 32, 18), während er in einer anderen Reihe von Stellen in הוליד sein Äquivalent besitzt (Kap. 5, 3. 4 usw. bis 32; 6, 10; 11, 11—27; 17, 20; 25, 19; 48, 6; Lev. 25, 45; Num. 26, 29; Deut. 4, 25; 28, 41). Wir stehen also vor der Tatsache, daß eine ganze Reihe von Stellen den Grundstamm Qal, und andere Reihen von Stellen (hauptsächlich Kap. 5, 3 ff. und 11, 11 ff.) den Stamm Hiphil in eben derselben Bedeutung darbieten. Diese beiden Reihen von Stellen sind nun von mir schon seit meiner Habilitationsschrift mit allen anderen Stellen des Alten Testaments, wo ילד in dem Sinne von „erzeugen“ und wo הוליד in derselben Bedeutung gebraucht ist, verglichen worden, und dabei habe ich folgendes gefunden: jalad im Sinne von „erzeugen“ begegnet allerdings auch in Ps. 2, 7 usw. (alle Stellen sind in meiner Einleitung, S. 229 aufgezählt). Aber bei Jeremia (30, 6) kommt die Frage vor: אם ילד זָכָר num pariat masculus, d. h. sagt man von einem männlichen Subjekte die Tätigkeit des jalad, des Gebärens, aus? Endlich wird ילד „erzeugen“ **zwar** später **noch verstanden** und daher auch aus Gen. 10 in 1 Chron. 1, 10 ff. reproduziert, aber das ילד der anderen oben erwähnten Genesisstellen ist vom Chronisten nicht wiederholt worden, und dieser hat oft nach seiner freien Wahl הוליד gesetzt (I, 1, 34 usw. in meiner Einleitung, S. 230). Auch der samaritanische Pentateuch, der nach vielen anderen Spuren anerkanntermaßen die späteren Sprachformen bevorzugt, hat in Gen. 10, 8 und 22, 23 הוליד eingesetzt. Infolgedessen habe ich stets das Urteil vertreten, daß der Grundstamm ילד zuerst eine neutrale Bedeutung besaß, d. h. „hervorbringen“ bezeichnete ohne Unterscheidung der Geschlechter. Dieser epizöne Sinn von ילד begegnet ja auch z. B. in יֹלְדָיו „seine Eltern“ (Sach. 13, 3), und ein Fortschritt vom epizönen Gebrauche gewisser Wörter zu ihrer geschlechtlichen Differenzierung wird auch sonst in der Geschichte des Sprachgebrauchs beobachtet (vgl. über [illegible] usw. in meiner „Syntax“, § 246).

In bezug auf diesen sprachlichen Beweis der literarischen Kritik des Pentateuch will Jacob nun mir gegenüber behaupten: „Der Beweis ist der gewöhnliche Zirkelschluß der Quellenkritik. Aus dem wechselnden Sprachgebrauch hat man die verschiedenen Quellen erschlossen und abgegrenzt, und nun beweist man hinterher den verschiedenen Sprachgebrauch mit den verschiedenen Quellen.“ Ich muß diese Sätze als eine leichtfertige Verdächtigung zurückweisen, da ich gänzlich davon entfernt bin, die von Jacob beschriebene Methode des Beweisens anzuwenden. Meine Darlegung (meine Einleitung, S. 168f. und 229f.) liegt vor aller Augen. Jacob ist zu dem zitierten Urteil nur gelangt, weil er bloß S. 168f. meiner „Einleitung“ angesehen und sich erlaubt hat, die Worte „und nun beweist man hinterher den verschiedenen Sprachgebrauch mit den verschiedenen Quellen“ hinzuzudichten. Er hat den anderen Teil meiner Darlegung, worin die Geschichte des Gebrauchs von ילד und הוליד aus den anderen Büchern des Alten Testaments (Hosea usw. bis Chronika) aufgedeckt worden ist (S. 229f.), einfach unbeachtet gelassen, obgleich auch das einen Teil meiner Behandlung des Pentateuch bildet.

Indes Jacob meint nicht nur die von der neueren Literarkritik des Pentateuch begründete Auffassung des Wechsels von ילד und הוליד zurückweisen zu dürfen, sondern auch eine neue Erklärung dieses Wechsels gegeben zu haben, wiewohl er dabei überdies nur den Spuren von Dillmann (meine Einleitung, S. 240) und Rupprecht (Einleitung, S. 159) folgt. Worin besteht seine Erklärung? In der Behauptung, daß jalad in der Geschichte der Nebenzweige der alten Menschheit und holid in der Geschichte ihrer Hauptlinie gebraucht worden sei.

Aber wie steht es erstens um die tatsächliche Grundlage dieser Behauptung? Wir lesen von Kap. 5, 3 an die Sätze „Adam zeugte den Seth“ usw., aber voll von Jacobs neuem Gedanken müssen wir schon bei V. 32 und 6, 10 uns wundern, daß nicht erzählt ist „und Noah erzeugte (wajjoled) den Sem“, sondern Sem, Ham und Japheth. Aber könnten wir darüber hinwegblicken, so verträgt sich mit Jacobs Satz gar nicht die Tatsache, daß holid in Kap. 17, 20 von Ismael als Subjekt ausgesagt ist. Ebenso streitet seine Behauptung z. B. mit folgenden Stellen: Der Akt des holid wird auch den Fremdlingen in Israel zugeschrieben (Lev. 25, 45; Hes. 47, 22); holid hat און „Nichtigkeit“ (Jes. 59, 4) oder einen gewalttätigen Sohn (Hes. 18, 10) zum Objekt. Also wie so gar nicht zeigen die Tatsachen ein Bewußtsein davon, daß holid im Pentateuch bei der relativ frommen Hauptlinie des Menschengeschlechts stehe!

Aber die neue Theorie ist auch an sich selbst eine unnatürliche. Nämlich sie fußt auf der Voraussetzung, „nur bei den Gliedern der Hauptlinie habe man Wert auf die Feststellung des Vaters gelegt“.

Wie sehr streitet dies mit dem Faktum, daß der betreffende Vater auch als Subjekt von jalad genannt ist (Gen. 4, 18; 10, 8 usw.)! Wie ganz von den Tatsachen verlassen ist die weitere Behauptung dieses Kritikers, daß da, wo ילד gebraucht ist, erzeugen und gebären nicht unterschieden werde (S. 61 f.)! Warum ist denn dann der Vater an den erwähnten Stellen usw. ausdrücklich als Subjekt des jalad genannt? Jacob kleidet seine Meinung auch in die Worte: „es hat niemals einen Sprachgebrauch gegeben, in dem jalad direkt ‚erzeugen‘ bedeutete“ (S. 65). Hört man das Wort „direkt“? Dieses Wort ist die Hintertüre, durch die der Urheber jener Worte aus dem Gebiete der Tatsachen in das Reich der Voreingenommenheit entschlüpfen will. Bedeutete jalad wirklich nirgends „erzeugen“? Auch nicht da, wo der Name des Vaters ausdrücklich als Subjekt dabei steht (Gen. 4, 18 dreimal; Ps. 2, 7 usw.)? — Aber anstatt dies zu erwähnen, malt Jacob vielmehr folgende Hypothese aus: „Wo irgendeine Form der Polyandrie herrscht, wie es der Pentateuch u. a. bei den Kanaanitern und Ägyptern voraussetzt, kann man nie mit Bestimmtheit sagen: holid“ (S. 71). Aber erstens hat ja der Pentateuch selbst „mit Bestimmtheit“ den betreffenden Vater als Subjekt von jalad genannt (Gen. 4, 18; 10, 8 usw.), und zweitens, wo sind die Beweise dafür, daß „der Pentateuch u. a. bei den Kanaanitern und Ägyptern die Polyandrie voraussetzt“? Weder kann Jacob solche Beweise bringen, noch würden sie geeignet sein, die Behauptung zu stützen, daß jalad, wo es von einem männlichen Subjekte ausgesagt ist, des Begriffes „erzeugen“ entbehre. Also ganz ohne Grund hat Jacob das diskutierte Beweismittel der neueren Literarkritik des Pentateuch beiseite schieben zu können gemeint.

Vom dritten Hauptteile seines Buches, der sich wesentlich mit einer Auslegung von Exod. 25—31. 35—40 samt Lev. 8 f. beschäftigt (S. 135—348), bespreche ich gleich das erste Haupturteil, um nicht willkürlich eines aus der Mitte herauszugreifen. Zu Exod. 25, 3 ff. werden bekanntlich die Materialien der Stiftshütte usw. aufgezählt, und Jacob bemerkt dazu: „Schon diese Kleinigkeiten verraten viel. Die Aufzählung zerfällt in vier Gruppen. Am Ende der ersten steht das Schittimholz, erst nach allen Zeugen, nicht bei den Metallen. Auch das Holz nämlich gehört zu den Zeugen, insofern man aus ihm gleichfalls Geräte macht, welche etwas enthalten, umfassen und bekleiden sollen“ (S. 151). Aber nicht der Text scheint mir das zu „verraten“, sondern der Ausleger hat es falsch geraten. Denn die Materialien sind wesentlich nach ihrer Kostbarkeit angeordnet, und danach schloß sich an die Gruppe, die mit Gold beginnt, die andere Hauptgruppe, die mit dem Purpur anfängt, und danach mußte das Akazienholz zuletzt stehen. Aber daß dieses von den alten Israeliten „zu den Zeugen“ gerechnet worden sei, müßte unausweichlich gesagt sein, ehe man es ihnen zutrauen dürfte.

Werden nicht auch aus Metallen „Geräte“ gemacht, die „etwas enthalten usw.“? Gehört deshalb auch z. B. das Silber zu den „Zeugen“, wie Seide usw.?

Ein zweites Haupturteil gibt Jacob über die Worte „und sie sollen mir ein mikdasch (Heiligtum) machen, und ich werde in ihrer Mitte (oder: unter ihnen) wohnen“ (Exod. 25, 8) ab: „Nicht ein משכן, noch ein אהל מועד oder ein קדש sollen sie machen, sondern ein מקדש, eine Sache, Einrichtung oder Stätte, worin dasjenige geübt oder gelten kann, was durch die Wurzel [!] קדש ausgedrückt wird. Und zwar soll es für Gott, d. h. in Beziehung auf ihn sein, also eine Gott heilige Sache. Dann will Gott — nicht in dem Mikdasch, sondern — in ihrer, der Israeliten, Mitte wohnen“ (S. 153). Aber schon der Wortlaut des vorher übersetzten Verses Exod. 25, 8 läßt dies als eine unnatürliche Auslegung erscheinen. Denn wenn an den Satz „und sie sollen mir ein Heiligtum machen“ als Konsequenz (im Perf. consec.) der Satz „und ich werde in ihrer Mitte wohnen“ angeknüpft wird, so ist der natürliche Sinn, daß dieses Heiligtum als Mittel und Stätte des Wohnens gemeint sei. Selbstverständlich ist ein Wohnen gemeint, wie es in bezug auf die Gottheit nach dem Kontext der Stelle zu verstehen ist; aber um die Art des Wohnens handelt es sich jetzt nicht, sondern darum, ob der Mikdasch als Stätte eines solchen Wohnens gemeint sei. Dies aber kann nach dem Zusammenhang der Sätze von Kap. 25, 8 nicht verneint werden. Dazu kommt, daß dieser Mikdasch auch bei demselben Autor ein Ohel moʿed (Zelt der Begegnung) genannt wird und ausdrücklich gesagt ist „und daselbst werde ich mit dir mich treffen“ (Kap. 25, 22), daß ferner der Mikdasch bei demselben Autor „der Mischkan“, also „die Wohnstätte“ heißt (Kap. 26, 1 usw.; 40,2), daß sodann die Herrlichkeit Jahwes bei der Einweihung des Begegnungszeltes dieses erfüllte (Kap. 40, 35 f.) und daß die über der „Wohnung“ lagernde (Licht-)Wolke Jahwes die Führerin Israels war (V. 36—38). Also kann in Jacobs Auslegung von Kap. 25, 8 nur eine spiritualisierende Wegdeutung gesehen werden.

Doch hiermit muß ich für jetzt abbrechen, und da ich mich bestrebe, nicht mehr zu behaupten, als ich bewiesen habe, so kann ich nur sagen, daß das in Rede stehende Buch in den Partien, die ich nachgeprüft habe, von Einzelheiten abgesehen keine Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft enthält.

Bonn. **Ed. König.**

2.

Paulus. Sein Leben und Wirken. Von Prof. Lic. Dr. **Carl Clemen.** Erster Teil: Untersuchung; zweiter Teil: Darstellung. Gießen, J. Ricker 1904.

Mit Recht beginnt der Verfasser die Vorrede mit dem Satze, das Bedürfnis einer erneuten wissenschaftlichen Untersuchung und Darstellung seines Gegenstandes werde nicht erst bewiesen zu werden brauchen. Nicht als ob die wissenschaftliche Erforschung dieses Gebietes geruht hätte: im Gegenteil ist sie auf fast allen einschlägigen Punkten sehr lebhaft gepflegt. Auch nicht als ob es zusammenfassenden Darstellungen wissenschaftlicher Art gemangelt hätte. Aber die letzteren, ich brauche nur an Sabatier zu erinnern, um von populären Werken mit durchaus wissenschaftlichem Hintergrund zu schweigen, ermangeln doch der Aufrollung des gelehrten Details und der Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen im einzelnen. Gerade nach dieser Seite hat unser Verfasser eine besondere Ausrüstung, die er in seinen bisherigen Werken reichlich bekundet hat. Nicht allein ist er, wie wohl nur sehr wenige außer ihm, mit der gesamten einschlagenden Literatur der neueren Zeit, und zwar der ausländischen fast nicht weniger als der einheimischen, vertraut, sondern auch durch eigene Forschung aller in Betracht kommenden Fragen mächtig. Neues Testament, Judentum und Heidentum weiß er bis ins Detail hinein zu überschauen. Dazu kommt die musterhafte Gründlichkeit, mit der er jede Einzelfrage verhört, und die Umsicht und maßvolle Besonnenheit, womit er sich ein Urteil bildet, und endlich die Selbständigkeit und Unabhängigkeit, die sich sowohl in dem Urteil über Einzelfragen wie in seiner gesamten theologischen Stellung bekunden. Diese Vorzüge, welche die Fachgenossen von den früheren Arbeiten des überaus fleißigen Verfassers gewohnt sind, betätigen sich auch in dem vorliegenden Werk. Der Verfasser hat nach seiner Aussage das Bestreben gehabt, Untersuchung und Darstellung möglichst auseinander zu halten und beruft sich dafür auf das ähnliche Verfahren Beyschlags in seinem Leben Jesu. Indessen trifft die Analogie doch nicht ganz zu. Gemeinsam ist beidemal, daß der erste Teil nur auf theologisch Gebildete berechnet ist, der zweite darstellende einen weiteren Leserkreis ins Auge faßt. Aber während Beyschlag in seinem untersuchenden Teil die sämtlichen großen Probleme des Lebens Jesu in zusammenfassender Weise behandelt, so daß der zweite dann nur die Einzelausführung gibt, ist bei Clemen der erste Teil im wesentlichen nur den eigentlich einleitenden Fragen gewidmet: der Dar-

legung der wissenschaftlichen Voraussetzungen, auf denen sein Werk steht, der Untersuchung der Quellen und dem chronologischen Rahmen. Dabei kommen allerdings schon wichtige sachliche Fragen, wie z. B. der Hergang bei der Bekehrung des Paulus, zur Verhandlung, aber der Hauptsache nach hat es der ganze erste Teil nur mit den einleitenden Fragen zu tun. Die Lehre des Paulus sowie ein zusammenhängendes Bild seiner Persönlichkeit bleiben für den zweiten Teil aufgespart. Das soll nicht etwa ein Tadel sein. Im Gegenteil werden auf diese Weise die Bedenken vermieden, zu welchen die Organisation des Beyschlagschen Werkes Anlaß geben konnte, und die ich seinerzeit in dieser Zeitschrift dargelegt habe. Ich wollte nur auf den Unterschied hinweisen, um einem unrichtigen Urteile über unser Werk zuvorzukommen, welches leicht durch den Hinweis auf das Beyschlagsche hervorgerufen werden könnte. Um den Vergleich noch weiter zu führen, hat unser Verfasser der gestaltenden und ausmalenden Phantasie, die in dem erzählenden Teile Beyschlags eine hervorragende Rolle spielt, Zügel anlegt und Vermutungen, ohne die man bei keiner Geschichtsdarstellung auskommt, stets als solche bezeichnet und den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit festzustellen gesucht. Bei dem ungemeinen Stoffreichtum des Werkes und den unzähligen Einzelfragen, die abgehandelt werden, ist es selbstverständlich unmöglich, mich über jeden Punkt hier mit dem Verfasser auseinanderzusetzen. Ich muß mich begnügen, das Ganze zu charakterisieren und zu solchen Punkten Stellung zu nehmen, die entweder an sich oder bei der gegenwärtigen Lage der Forschung von besonderer Bedeutung sind.

Nur in aller Kürze stellt der Verfasser die Voraussetzungen dar, auf denen sein Werk beruht. Er betont sehr zutreffend die Zusammengehörigkeit der kausalen und teleologischen Betrachtung in der Geschichtsforschung. Im Anschluß an Wundt führt er aus, wie beide sich als eine progressive und eine regressive Richtung verhalten. Die erstere leite aus dem als Ursache vorausgesetzten Ereignis das als Wirkung anzunehmende ab; bei der zweiten werde die Wirkung als der zu erreichende Zweck vorausgenommen, um dann die Bedingungen aufzusuchen, welche als die Mittel zur Herbeiführung dieses Zweckes sich darstellen. Die Zweckbetrachtung sei lediglich die Umkehrung der Kausalbetrachtung. Es gäbe keinen Zusammenhang von Ereignissen, der nicht gleichzeitig unter dem kausalen und unter dem teleologischen Gesichtspunkte betrachtet werden könnte. Die Hauptsache ist aber dem Verfasser die Voraussetzung eines durchgehenden Kausalzusammenhanges in dem Sinne, daß „eine Durchbrechung dieses Zusammenhanges, wie sie das Wunder und die Offenbarung im gewöhnlichen Sinne des Wortes darstellen, undenkbar ist“. Was man gegen diese Konsequenz immer einwende, erweise sich als unhaltbar. Was der Verfasser zur Begründung dieses Satzes vorbringt, wird man ohne weiteres anerkennen müssen. Mit Recht weist er den

Rekurs darauf zurück, daß uns die letzten Gründe des Werdens überall rätselhaft bleiben, so daß schließlich dann alles in Natur und Geisteswelt als Wunder erscheint. Dieser Gesichtspunkt fördere darum nicht, weil es sich bei den Wundern in gewöhnlichem Sinne um Ereignisse handle, die sich von den anderen unterscheiden. In der Tat wird, wenn alles als Wunder geltend gemacht wird, das Wunder im speziellen Sinne, das aus dem Rahmen des gewöhnlichen Geschehens sich abhebt, eliminiert. Ebenso weist er mit Recht darauf hin, daß der weitere Sinn, in welchem „auffallende Ereignisse im Zusammenhang mit dem Gottesglauben als Wunder oder Offenbarungen bezeichnet" werden, etwas ganz anderes sei als der herkömmliche Sinn des Wunders, welcher gewisse Ereignisse als eine Durchbrechung der Naturgesetze auffaßt. Endlich hat er Recht, daß sehr positive Gelehrte, — er nennt besonders von Öttingen und Walther —, diese Auffassung des Wunders als einer Durchbrechung oder Aufhebung des Naturgesetzes ablehnen. Aber wenn er dann fordert, daß man damit in der Praxis Ernst mache und solche Berichte von Wundern oder Offenbarungen, die eine Durchbrechung des Kausalzusammenhanges behaupten, einfach für in dieser Form ungeschichtlich erkläre, so scheint diese Konsequenz unabweisbar und ist doch meines Erachtens, so wie Clemen sie meint, unrichtig. Er wendet diesen seinen Satz nachher z. B. auf die Bekehrung des Paulus an und leugnet, wenn ich ihn recht verstanden habe, die Objektivität der Erscheinung des Herrn. Da scheint mir der Kausalzusammenhang doch in einem viel zu engen Sinne genommen zu werden. Nicht dadurch wird der Begriff des Wunders konstituiert, daß der kausale Zusammenhang überhaupt durchbrochen wird, wohl aber dadurch, daß ein überweltlicher Faktor dabei tätig ist, so daß allerdings das betreffende Ereignis nicht nur aus natürlichen Faktoren begriffen werden kann. Wenn der Künstler eine Statue schafft, so wird durch seine Tätigkeit kein Naturgesetz aufgehoben, dennoch aber ist das Produkt nicht rein aus den Gesetzen der Natur (im engeren Sinne) zu begreifen, diese würden niemals aus sich selbst die Statue hervorgebracht haben, sondern es tritt ein höheres Moment hinzu: der künstlerische Gedanke. So ist es auch bei dem religiösen Wunder: die Gesetze der irdischen Welt werden nicht aufgehoben, wohl aber tritt eine Wirkung ein, die aus ihnen allein nie zustande gekommen wäre. Hier weiß ich mich also von der Auffassung des Verfassers prinzipiell geschieden. Aber wenn das Moment des Übernatürlichen, das ich im Leben des Paulus anerkenne, auch in der Darstellung des Verfassers nicht in dem Maße zur Geltung kommt, wie ich es für nötig halte, und er gar manches als ungeschichtlich eliminiert, das ich festhalten zu müssen glaube, so tritt diese Differenz doch nicht so hervor, wie man erwarten möchte: der Verfasser ist sehr behutsam in seinem Urteile und hält manches für möglich und wirklich, daß aus dem Rahmen des gewöhnlichen

Geschehens sich abhebt. Sein Widerspruch gilt einer bestimmten Fassung der Begriffe Wunder und Offenbarung — meines Erachtens in nicht richtig abgemessener Weise —, aber der Tatsache göttlicher Offenbarung widerspricht er nicht.

Der weitaus größte Teil des ersten Bandes gehört der Untersuchung der Quellen (S. 6—348). In erster Linie kommen natürlich die paulinischen Briefe in Betracht. Clemen gibt eine umfangreiche Erörterung über deren Echtheit und Integrität. Mit der den Verfasser auszeichnenden Gründlichkeit geht er zuerst ausführlich auf die Leugnung der Echtheit aller paulinischen Briefe ein. Man mag darüber streiten, ob das heutzutage in solcher Ausführlichkeit noch nötig war; jedenfalls ist aber eine solche jeden vorgebrachten Grund ruhig und besonnen prüfende Untersuchung an sich sehr verdienstlich. Man wird sagen dürfen, daß damit die Frage endgültig erledigt ist. Es folgt die Besprechung der einzelnen Briefe. Das Resultat ist ein wesentlich konservatives. Bis auf die Stellung zum Epheserbrief, von dessen Unechtheit ich mich noch immer nicht überzeugen kann, stimme ich im wesentlichen mit dem Verfasser überein. Nur daß der zweite Timotheusbrief, von dem Clemen nur wenige Verse authentisch sein läßt, mir in viel größerem Umfange echt ist. Ich glaube wesentlich nur die Erörterung über die Irrlehrer ausscheiden zu müssen. Besonders erfreulich ist es mir, daß gegenüber der jetzt wieder in zunehmendem Maße geltend gemachten Annahme einer zweiten Gefangenschaft des Paulus Clemen mit dieser bricht. Gerade gegenüber der augenblicklichen Strömung hätte ich auf diesem Punkt — vielleicht dem einzigen, wo ich solchen Wunsch gehegt habe —, eine noch eingehendere Besprechung aller in Betracht kommenden Instanzen gern gesehen. Mit Entschiedenheit spricht sich der Verfasser für die Bestimmung des Galaterbriefes nach Südgalatien, d. h. für die Gemeinden der ersten Missionsreise, aus und, — was ich allerdings für eine notwendige Konsequenz dieser Auffassung halte —, damit für seine Abfassung auf der zweiten Missionsreise, noch vor den Briefen an die Thessalonicher. Mit musterhafter Gründlichkeit untersucht er auch hier das Für und Wider und erkennt an, daß die meisten der nach beiden Seiten vorgebrachten Gründe nicht entscheidend seien. Die Entscheidung entnimmt er der Apostelgeschichte. Ich kann ihm hier nicht folgen. Ich glaube, daß er die Bedeutung der Instanzen, die in dem Briefe selbst für die nordgalatische Bestimmung vorliegen, unterschätzt und die Tragweite der in der Apostelgeschichte vorliegenden Momente überschätzt. Ich mag nicht alles wiederholen, was ich nach ersterer Seite früher ausgeführt habe, und möchte nur darauf hinweisen, daß gerade kleine, scheinbar ganz nebensächliche Züge in dem Briefe mir für die Beantwortung der Frage sehr wichtig zu sein scheinen. Dazu rechne ich z. B., daß Paulus in dem ganzen Briefe so spricht, als ob er der einzige Stifter der Gemeinden ist. Das

wäre schon an sich unangemessen, da auf der ersten Reise er nicht nur mit Barnabas zusammenwirkte, sondern dieser der eigentliche Leiter der Mission war. Es wäre aber auch unter den besonderen Verhältnissen, für die Paulus schreibt, sehr unpraktisch gewesen. Wie nahe hätte es nicht gelegen, darauf hinzuweisen, daß es sich ja gar nicht allein um seine Stellung zum Gesetz handle, sondern daß auch Barnabas das Evangelium bei ihnen nicht anders verkündigt habe als er! Gerade da er einmal erwähnen muß, daß auch Barnabas in Antiochia sich durch Petrus zum Judaisieren habe verleiten lassen, hätte es doppelt nahe gelegen zu betonen, daß bei der ersten Mission sie beide übereinstimmend das Evangelium verkündet hätten. Ein anderer mir wichtig erscheinender Punkt ist, daß in dem Briefe durchaus gleichartige Verhältnisse bei den Lesern vorausgesetzt werden. Paulus erzählt, wie er nur krankheitshalber bei den Lesern das Evangelium verkündet habe: — die Konjektur *δι' ἀσθενείας* halte ich für völlig überflüssig. Was er von dieser Krankheit erzählt, führt auf ein akutes und ganz eigenartiges Leiden, das nicht sowohl Mitleid wie Abscheu vor einem von Gott Gezeichneten hätte hervorrufen können. Soll man wirklich annehmen, dieser Krankheitsfall habe bei den geographisch weit auseinander liegenden Gemeinden der ersten Missionsreise sich regelmäßig mit allen von Paulus erwähnten Umständen wiederholt? Oder zwingt nicht vielmehr diese Schilderung, anzunehmen, daß die Leser sich um einen einzigen Ort so gruppierten, daß nur an diesem einen Orte die Wirksamkeit des Paulus ihren Mittelpunkt gehabt hat? Wie verschieden doch das Urteil der Menschen ist! Clemen setzt sich mit dem auch von mir für Nordgalatien geltend gemachten Argument auseinander, daß das syrische Antiochien Kap. 2, 11 nicht ohne Zusatz gelassen sein könnte, wenn der Brief in eine Gegend gerichtet wäre, wo ein anderes Antiochia lag. Er sagt: „Würden nicht auch wir in einem Briefe an mehrere Städte der Neumark und darunter an Königsberg von dem in Preußen einfach als Königsberg reden?" Ich pflege genau das gleiche Beispiel umgekehrt zu verwenden. Hier in Halle kann ich „Königsberg" ohne jeden Zusatz gebrauchen, wenn ich das in Preußen meine; wenn ich mit Neumärkern verhandle, die zunächst an das Königsberg in ihrer Nähe denken würden, muß ich einen Zusatz machen, wenn ich eine andere Stadt meine. Einstweilen muß ich glauben, daß ich in dieser Behauptung mehr Recht habe als Clemen. Doch lassen wir den Galaterbrief; Clemen selbst hält die Akta für entscheidend, namentlich Kap. 16, 6 f. Er wird zunächst zugeben, daß die überdies textkritisch sehr unsichere Stelle jedenfalls schwierig ist. Sie gewinnt nur Licht, wenn man den Zweck der Darstellung des Lukas ins Auge faßt. Er will zeigen, wie nicht eigener Entschluß, sondern göttliche Fügung den Apostel zu der europäischen Mission gebracht habe; des Paulus eigene Absicht geht auf eine Wirksamkeit in Asien; aber alle Wege werden ihm ver-

zäunt, so daß er nach Troas muß, von wo er dann nach Mazedonien gerufen wird. Der in Rede stehende Satz enthält in äußerster Kürze die von Paulus begonnenen, aber immer durchkreuzten Versuche. Nun scheint mir trotz der guten handschriftlichen Bezeugung, die jetzt seit Tischendorf gebräuchliche Lesart aus inneren Gründen nicht haltbar zu sein. Es läßt sich nämlich zwar leicht begreifen, wie diese aus der Lesart der Rez. entstehen konnte, nämlich um die unbequeme Häufung von Partizipialsätzen fortzuschaffen, nicht aber das Umgekehrte, daß man das so viel bequemere Satzgefüge der Tischendorfschen Lesart verändert haben sollte. In der Tat aber begreift sich, wie Lukas dazu kam, lauter Partizipialsätze zu schreiben, indem er nämlich nur auf das Ziel Troas sieht, alles andere ihm nur als Vorbereitung dafür erscheint. Legt man also den Text der Rez. zugrunde, so ergibt sich ein durchaus verständliches Bild. Das Partizipium κωλυθέντες gehört dann nicht zu dem vorigen Satz, weshalb Paulus nach Phrygien und Galatien geht, sondern zum Folgenden als Grund, warum er, als er nach Mysien kommt, nicht in der dortigen Gegend wirkt, sondern nach Bithynien gehen will. Der Sinn der ganzen Stelle stellt sich dann folgendermaßen. Paulus hat Kap. 16, 1 ff. Gemeinden der ersten Missionsreise visitiert. Wenn es nun V. 6 heißt, er sei durch Phrygien und galatisches Land gezogen, so scheint mir schon dieser Ausdruck zu beweisen, daß nicht die Provinz Galatien gemeint sein kann. Denn da er auch bisher schon in deren Grenzen gewesen war, so würde man teils eine nähere Angabe erwarten, in welchen Strich der Provinz er nun gegangen sei; teils führte ihn sein Weg, wenn er von den Gemeinden der ersten Missionsreise durch Phrygien ging, in den westlichen Teil der Landschaft Galatien, d. h. die Gegend von Pessinus. Er ist also gerade nach Norden gegangen. Nun ist es ganz richtig, was Clemen bemerkt, daß die galatischen Verhältnisse an sich nicht dazu angetan waren, den Paulus, der sich Verkehrszentren aussucht, zu einer Mission zu veranlassen. Das ist aber auch nach seinem eigenen Zeugnis nicht der Fall gewesen; er hat da gar nicht wirken wollen, sondern ist durch Krankheit zur Unterbrechung seiner Reise und dann zur Mission veranlaßt. Sein eigentliches Reiseziel muß bei dem Wege, den er einschlägt, weiter nach Norden gelegen haben, und das führt auf Bithynien mit seinen großen Städten, speziell Heraklea. Diese Annahme wird durch eine andere Beobachtung unterstützt. Paulus ist oft in der Lage, gefaßte Pläne aufzugeben. Aber er zeigt dabei eine ungemeine Zähigkeit, immer wieder auf dieselben zurückzukommen. Von bekannten Beispielen abgesehen, bietet gerade unser Vers ein solches. Er will in Asia im engsten Sinne, dem Küstenstrich im Westen der Halbinsel, wirken und wird daran gehindert; wir wissen aber, wie er in späterer Zeit den Plan wieder aufgenommen hat. So ist es auch hier. V. 7 lesen wir von seiner Absicht nach Bithynien zu gehen. Das ist

nach dem vorher gewonnenen Resultat auch eine solche Wiederaufnahme eines schon einmal gefaßten Planes. Und nun können wir das Ganze übersehen. Nachdem Paulus früher gegründete Gemeinden visitiert hat, will er neues Gebiet erobern und faßt den Nordrand der Halbinsel (zunächst Bithynien) ins Auge. Er wählt den nächsten Weg durch Phrygien und Galatien. In letzterer Landschaft bleibt er wider Willen liegen und es kommt so zu einer ursprünglich gar nicht beabsichtigten Gemeindebildung. Er gibt nun aus uns unbekanntem Grunde, — der aber vielleicht mit seinen Gesundheitsverhältnissen im Zusammenhang stand —, den beschwerlichen Weg nach Bithynien auf und wendet sich statt nach Norden nach Westen, um in Asia zu predigen; aber auch hieran wird er durch die Stimme des Geistes, worin er sie auch immer erkannte, gehindert (V. 6^{b}). Als er auf diesen seinen Wegen nach Mysien kommt (in dem von mir bevorzugten Text der Rez. fehlt hinter ἐλθόντες das δέ) versucht er noch einmal den bithynischen Plan aufzunehmen, aber wieder vergeblich (V. 7) und gelangt statt dessen nach Troas (V. 8). So scheinen mir die kurzen Andeutungen des Lukas mit Zuhilfenahme dessen, was wir aus dem Galaterbriefe wissen und von der Eigenart des Paulus kennen, ganz verständlich zu werden. Haben wir aber die Stelle recht verstanden, so führt sie nicht auf die Provinz, sondern auf die Landschaft Galatien. Aber noch eins mag hier erwähnt werden. Man nimmt daran Anstoß, daß, wenn unser Brief an die Christen der Landschaft gerichtet ist, wir von dem Verhältnis des Paulus zu den Gemeinden der ersten Missionsreise gar nichts mehr erfahren würden. Das erscheint mir aber gar nicht so unverständlich. Aus dem großen Selbständigkeitsdrang des Apostels, vermöge dessen er nicht gern wirkt, wo schon andere gewirkt haben, und aus seinem eigenartigen Verhältnis zu Barnabas begreift sich, daß er die Gemeinden der ersten Missionsreise, die nicht durch ihn allein bekehrt waren, dem Barnabas überläßt und sich von ihnen zurückzieht. Ich bitte um Verzeihung, daß ich so ausführlich auf diesen Punkt eingegangen bin. Er steht aber nun einmal jetzt im Mittelpunkte der Verhandlungen, und ich möchte gerade gegenüber der besonnenen und durchweg beachtenswerten Darstellung Clemens zeigen, daß trotz derselben die Beziehung des Briefes auf die Landschaft Galatien durchaus noch nicht eine verlorene Position ist. Je mehr ich die Konsequenz anerkenne, daß unter Voraussetzung der südgalatischen Theorie der Galaterbrief der allererste unserer Briefe sein müßte, um so bedenklicher erscheint mir diese Theorie. Der so elementare Charakter der Thessalonicherbriefe, ja selbst der erste Korintherbrief werden mir völlig unverständlich, wenn der Streit mit den Judaisten damals schon in vollem Gange war.

Aus der Besprechung der übrigen paulinischen Briefe führe ich hier nur an, daß unser zweiter Korintherbrief nach Clemen keine Einheit

bildet, sondern darin Stücke von zwei uns sonst nicht erhaltenen Briefen des Paulus aufgenommen sein sollen: in Kap. 6, 14 bis 7, 1 ein Stück eines vorkanonischen Briefes, Kap. 10, 1 bis 13, 10 ein Stück aus dem sogenannten Zwischenbriefe zwischen unseren beiden kanonischen. Daß Kap. 6, 14 bis 7, 1 ursprünglich nicht an diese Stelle gehöre, ist auch meine Meinung; ob die Sätze aber gerade aus dem vorkanonischen Korintherbriefe stammen, von dem wir aus 1 Kor. 5, 9 wissen, muß doch wohl ungewiß bleiben. Dagegen ist es mir fortgesetzt unmöglich, in Kap. 10ff. den Zwischenbrief zu erkennen, und ich kann es nur der Unvollkommenheit meiner Darstellung beimessen, wenn die durchschlagende Macht der von mir gegen jene Hypothese geltend gemachten, namentlich der Exegese von Kap. 10, 1 entnommenen Gründe nicht erkannt wird.

Eine noch eingehendere Besprechung als den paulinischen Briefen wird der Apostelgeschichte gewidmet. Bevor ich darauf etwas näher eingehe, möge mir der Herr Verfasser gestatten, ein Bedenken gegen die Form seiner einleitenden Untersuchungen zu besprechen, das schon bei der Verhandlung über die paulinischen Briefe mir entgegengetreten ist, in noch höherem Maße aber bei den Akta. Der Verfasser liebt es nämlich seine Untersuchungen in eine Reihe von Einzelfragen aufzulösen, die, eine nach der anderen, in einer gewissen Koordination abgehandelt werden. So bringt er bei den Einleitungsfragen den ganzen Stoff in die Form einer Vers für Vers vorschreibenden Betrachtung des jedesmaligen Schriftstücks. Das hat etwas sehr Ermüdendes. Wäre diese Methode nur bei der Besprechung der Quellen verfolgt, so würde der Verfasser mit Grund sie damit rechtfertigen können, daß es ihm hier ja nur auf die Echtheitsfrage ankomme und infolgedessen der eingeschlagene Weg der gebotene sei. Aber die früheren Schriften des Verfassers zeigen, daß es sich dabei überhaupt um eine schriftstellerische Methode handelt. Den Vorzug derselben verkenne ich durchaus nicht: wenn eine Detailfrage nach der anderen möglichst selbständig abgehandelt wird, die einzelnen Posten der Rechnung jeder für sich aufgestellt und geprüft werden, die Rechnung gewissermaßen immer von neuem angefangen wird, so wird dadurch die Gefahr gemindert, durch einen mehr systematischen Aufbau den Tatsachen Gewalt anzutun. Denn in der Tat enthält jede Systematisierung die Versuchung, den Einzelstoff zugunsten der vorausgesetzten Gesamtanschauung schief oder einseitig aufzufassen. Für den Forscher selbst ist es daher nur ein Lob, wenn er mit äußerster Behutsamkeit jedes Stück seines Stoffes rein für sich betrachtet und Posten für Posten abgesondert und ohne rechts und links zu sehen ausrechnet. Aber eine andere Frage ist doch, ob diese für die Forschung notwendige Methode nicht bei der Darstellung zu modifizieren ist. Die Darstellung bekommt auf diese Weise leicht etwas Eintöniges, und je mehr Detail abzuhandeln ist, desto mehr Ermüdendes. Das liegt nicht in der Person

des Verfassers: der zweite Band seines Werkes zeigt davon keine Spur und ist durchweg fesselnd geschrieben. Der Verfasser hat also mit Absicht auf diese Art der Darstellung im ersten Bande verzichtet, und ich frage mich, ob das notwendig war. Da mir diese Frage schon bei seinen früheren Arbeiten gekommen ist, so möchte ich sie ihm bei dieser Gelegenheit wenigstens einmal vorlegen, weil ich den Eindruck habe, daß er der Wirkung seiner Bücher dadurch Abbruch tut. Aber nicht nur das, sondern gerade bei der Apostelgeschichte scheint mir die von ihm gewählte Methode auch in sachlichem Interesse einer Ergänzung zu bedürfen. Hier geht er das ganze Buch durch, um bei jedem einzelnen Stück zu bestimmen, was der Verfasser seiner Quelle entnommen und was selbst hinzugetan habe. Aber dabei kommt ein gerade bei diesem Buche sehr wichtiges Moment zu kurz. Es ist in ganz einzigartiger Weise in den Akta der ganze Stoff in den Dienst eines bestimmten schriftstellerischen Zweckes gestellt, und jede Einzelheit will darauf angesehen werden, wie sie sich zu dem Zwecke des Verfassers verhält, und warum er sie aufgenommen hat. Das Buch erfordert wirklich eine Behandlung, wie sie seitens der Baurschen Schule ihm zu teil geworden ist. Freilich liegt da der Einwand nahe, eben diese Behandlung habe sich als eine sehr gefährliche erwiesen; man habe Zwecke eingetragen, die der Verfasser gar nicht gehabt habe, und so die Einzelheiten unter eine ganz verkehrte Beleuchtung gestellt. Dieser Gefahr ist freilich unser Verfasser durch seine Methode entgangen. Aber der Mißbrauch einer Methode hebt ihren rechten Gebrauch nicht auf. Beide Methoden müssen zusammengenommen werden, um ein vollständiges Bild zu gewinnen. Der Autor hat sich die Aufgabe gestellt zu zeigen, wie die Verlegung des Schwerpunktes des Gottesreiches vom Judentum ins Heidentum, von Jerusalem nach Rom nicht auf einem willkürlichen Vorgehen des Paulus beruht habe, sondern eine geschichtliche Notwendigkeit gewesen sei. Das Buch soll eine Apologie der Wirksamkeit des Paulus sein. Darum wird in dem *zweiten* Hauptteil gezeigt, wie Paulus selbst keineswegs sich in Gegensatz gegen das Judentum gestellt, sondern überall zunächst unter Juden zu wirken versucht habe, wie aber die Juden selbst das Evangelium konsequent zurückgewiesen hätten. Namentlich steht auch der letzte Teil des Buches unter diesem Gesichtspunkt: gerade wo Paulus alles tut, um den Juden entgegenzukommen, um seine freundliche Stellung zum Judentum zu erweisen (das Gelübde im Tempel), da bricht der Haß der Juden, der ihn schon auf dem ganzen Wege verfolgt hat, aus und veranlaßt seine Gefangennahme, ebenso weiter seine Überführung nach Cäsarea und damit schließlich sein Kommen nach Rom und die Wirksamkeit daselbst, wobei zum letzten Male dargestellt wird, wie auch hier Paulus die Anknüpfung an die Synagoge gesucht habe, aber zurückgewiesen sei. Neben die Schuld der Juden tritt zweitens die offensicht-

liche göttliche Fügung. Paulus geht nicht selbstgewählte Wege, sondern die von Gott gestalteten Verhältnisse zwingen ihn geradezu Heidenapostel zu werden, und der Erfolg zeigt, daß, während die Juden ihn abweisen, ja sogar verfolgen, nicht nur die Heiden dem Gottesreich zufallen, sondern er auch bei der heidnischen Obrigkeit immer wieder Schutz vor dem Haß der Juden findet. In den Dienst dieser Apologie des paulinischen Wirkens ist nun aber auch die erste Hälfte des Buches gestellt. Die Organisation dieses Teiles des Werkes ist der Triumph der schriftstellerischen Kunst seines Verfassers. Nicht nur wird dargestellt, wie von vornherein und immer wiederholt das Judentum in seinen amtlichen Vertretern sich dem Evangelium feindlich erweist, sondern es wird auch gezeigt, wie gerade diese Feindschaft des Judentums die Ausbreitung des Christentums über dessen Schranken hinaus hervorgerufen habe. Die Bekehrung der Samariter, des Eunuchen der Kandake, des Paulus selbst sind Folgen der Gewalttat an Stephanus. Andrerseits wird auch hier wieder die göttliche Leitung überall gerade da hervorgehoben, wo es sich um diese Erweiterung der Grenzen des Gottesreiches handelt: ganz gegen seinen Willen muß Petrus den Kornelius taufen, und die Gemeinde sieht sich gezwungen wieder ganz gegen ihre Neigung das anzuerkennen. Es wird gezeigt, wie nicht erst Paulus den Gedanken der Mission an Heiden und an eine Durchbrechung der Geltung von Tempel und Gesetz gefaßt habe, sondern schon längst vor seinem Auftreten durch Stephanus, Petrus, die Geschichte der antiochenischen Gemeinde das sozusagen vorweggenommen ist. So ist in geradezu genialer Weise die vorpaulinische Geschichte zu einer Apologie des Paulus verwendet. Aus diesem kunstvoll durchgeführten Organismus des ersten Teiles des Buches lassen sich nun aber wertvolle Schlüsse ziehen auf die Art, wie der Verfasser seine Quellen behandelt hat, indem er dies und jenes, was nicht unmittelbar zu seinem Zweck zu gehören scheint, doch aus den Quellen herübergenommen hat, indem er es irgendwie in Beziehung zu seinem Zweck setzt. So nimmt er z. B. die Geschichte von Ananias und Sapphira nur auf, weil in ihr Barnabas vorkommt, der später bei ihm eine Rolle spielt; so die Geschichte der Gemeindehelfer, weil dabei Stephanus beteiligt ist; so des Petrus Wirksamkeit in Lydda und Joppe, weil Kap. 11 seine Abwesenheit von Jerusalem und Kap. 10 seine Anwesenheit gerade in Joppe fordert. Das wirft dann aber wieder Licht auf die Behandlung des Stoffes in dem zweiten Hauptteil des Buches und scheint mir im einzelnen zu manchen Modifikationen dessen zu führen, was Clemen über das Verhältnis des Autors zu seiner Quelle in diesem zweiten Teile sagt. Jedenfalls erhellt, wie wichtig eine Ergänzung der von ihm gewählten Methode durch eine solche Analyse des Buches unter dem Gesichtspunkt des Zweckes ist. — Auch über die apokryphen Apostelgeschichten verbreitet sich der Verfasser mit dem gewiß richtigen Resultat,

daß zwar einzelne Notizen daraus verwertet werden können, Quellenwert aber nichts in ihnen hat.

An letzter Stelle wird die Chronologie des Lebens des Paulus behandelt. Die hervorragende Begabung des Verfassers für Detailuntersuchungen, sein Scharfsinn und seine abwägende Besonnenheit befähigen ihn in besonderem Maße zu diesen spinösen Erörterungen. Freilich kann auch er es zu keiner Gewißheit bringen, wo uns wie hier fast auf Schritt und Tritt die nötigen Voraussetzungen zu einem abschließenden Urteil fehlen. Immerhin wäre es schon sehr dankenswert, wenn auch nur die verschiedenen Möglichkeiten und die für und gegen jeden chronologischen Ansatz sprechenden Gründe mit solcher Klarheit und so abgewogenem Urteil zusammengefaßt wären. Aber Clemen glaubt weiter kommen zu können. Wenn auch jeder einzelne Ansatz an sich zweifelhaft bleiben muß, so meint er doch die von ihm schließlich gegebene Chronologie dadurch als die wirkliche nachweisen zu können, daß bei ihr alles ineinander greift. Er setzt die Bekehrung des Paulus nicht lange nach Jesu Tod (31 p. C.). Darauf ergibt sich ihm dann das Apostelkonzil im Jahre 48 (den Zeitraum von Antiochia würde ich länger, die erste Missionsreise kürzer ansetzen als er). Die Absetzung des Felix setzt er in das Jahr 61, also die Gefangennahme des Paulus 59, die römische Gefangenschaft 62—64, den Tod des Paulus in die Neronische Verfolgung. Ich kann nicht sagen, daß mir diese Berechnung als sicher erscheint. Ich bin trotz allem geneigt, die Gefangennahme des Paulus zwei Jahre höher hinauf zu datieren und damit auch seinen Tod. Denn aus mancherlei Gründen will mir nicht einleuchten, daß Paulus ein Opfer der großen Neronischen Verfolgung gewesen ist; ich halte für viel wahrscheinlicher, daß den Juden es schon vorher gelungen ist, mit Hilfe der Poppäa, die bekanntlich seit 58 Nero beeinflußte, sich des Verhaßten zu entledigen.

Aber schon zu ausführlich für den mir gegönnten Raum bin ich auf die einleitenden Untersuchungen eingegangen. Ich wende mich zu dem zweiten darstellenden Teil. Dieser behandelt in der Einleitung die damaligen Verhältnisse des römischen Reiches, des damaligen Judentums und die urchristliche Gemeinde. Naturgemäß mußte der erste dieser drei Abschnitte sehr kurz gefaßt werden, gibt aber trotzdem ein sehr allseitiges Bild der damaligen Verhältnisse. Ist dieser Abschnitt wichtig, um den Boden kennen zu lernen, auf dem sich nachher die Wirksamkeit des Paulus abspielen sollte, so ist der über das Judentum bedeutsam, um die Persönlichkeit des Paulus selbst zu verstehen. Auch hier hat der Verfasser den Ertrag der neueren Forschung in einer durchaus verständlichen und ansprechenden Form darzustellen verstanden. In dem dritten Abschnitte entwickelt der Verfasser vor allem die Anschauungen Jesu selbst. Was er darüber sagt, ist richtig; dennoch erscheint mir das Bild im ganzen

der Höhenlage des synoptischen Jesus nicht ganz gerecht zu werden. Der dann folgende Abschnitt behandelt abermals in drei Kapiteln das Werden des Apostels: seinen Wandel im Judentum, die Bekehrung und die neuen Anschauungen. Darf ich gleich hier ein allgemeines Urteil aussprechen, so ist die Zeichnung der Einzelheiten auch in diesem Bande das Hervorragendste. Alles, was zur Schilderung von Land und Leuten gehört, z. B. die Ausmalung der Reisewege des Paulus, ist vortrefflich; ohne sich in phantasievolle Ausmalungen einzulassen, gibt Clemen einen ungemeinen Reichtum wirklich belehrender Notizen: die Städte werden nach ihrer Eigentümlichkeit charakterisiert, die Vorgänge scharf und klar ins Licht gestellt. Ebenso ist die Aufzählung der jüdischen Elemente in dem Denken des Paulus und nachher die Zusammenfassung seiner christlichen Anschauungen überaus stoffreich. Aber eins tritt mir zu sehr in den Hintergrund: das psychologische Verständnis. Natürlich werden die einzelnen Eigenschaften des Paulus erwähnt, aber ein eingehendes Seelengemälde, eine Zergliederung des Mannes nach den verschiedenen Momenten, welche diese äußerst komplizierte Individualität ausmachen, eine ins einzelne gehende Darstellung seiner Begabung nach ihren verschiedenen Seiten, seine Temperamentseigentümlichkeit, des Fördernden und des Hemmenden, das in seiner Persönlichkeit lag, und was sonst zu einer eingehenden Charakterschilderung gehört: das vermisse ich. Und doch ist Paulus eine der — rein psychologisch genommen — interessantesten Persönlichkeiten der gesamten Weltgeschichte, ein Mann, bei dem, wie es nur bei den ganz Großen der Fall ist, die ganze Wirksamkeit einen so eminent persönlichen Charakter trägt, daß sie ohne diesen Hintergrund gar nicht zu verstehen ist. Und dazu kommt, daß wir durch ihn selbst instand gesetzt sind, diesen ebenso großartigen wie eigentümlichen Charakter in authentischer Weise zu erkennen: so fruchtbare Quellen für eine Charakterschilderung, wie wir sie auf den wenigen Blättern seiner Briefe, vor allem des zweiten Korintherbriefes, besitzen, gibt es selten. Seine Leistung war einzigartig, aber die Persönlichkeit nicht minder. Ich sollte denken, daß es ein solcher Genuß ist, sich psychologisch in Paulus zu vertiefen und sein Bild bis in die feinsten Striche aus den Quellen zu zeichnen, daß ich nicht recht begreife, wie man sich diesen Genuß meistenteils entgehen läßt. Nach dieser Seite enthält die kleine Broschüre von Wrede bedeutend mehr als das uns beschäftigende Werk. Besonders fruchtbar wäre es auch, die Lehrfassung des Paulus psychologisch zu begreifen. Ich habe schon anerkannt, daß Clemen auf den 26 Seiten des Kapitels über die „neuen Anschauungen" des Paulus einen gewaltigen Stoff meisterhaft zusammengedrängt hat. Aber mit das Interessanteste daran ist doch die Untersuchung, wie er die großen christlichen Grundgedanken mit den ihm als geborenem Juden und geschulten Rabbinen zu Gebote stehenden Gedankenformen darzustellen unternimmt, wie sich also das

Alte und Neue bei ihm durchdringen, wie er nach seiner ganzen Geistesart es liebt, die kühnsten Paradoxien aufzustellen, die geradezu den Eindruck des Blasphemischen machen, und dann doch mit seiner subtilen Dialektik das umzubiegen, die scheinbaren Widersprüche und gewaltigen Oxymoren auszugleichen und zu überwinden weiß, freilich indem er dabei oft nach einem treffenden rabbinischen Wort eine Bergeslast an ein Pferdehaar hängt. Ich halte es nicht für praktisch, wie es gewöhnlich geschieht, den jüdischen Untergrund der paulinischen Gedankenwelt und die neuen Anschauungen auf zwei Kapitel zu verteilen. Erst, wenn beides ineinander dargestellt wird, wie es doch wirklich in Pauli Geist lebte, kann man den Prozeß zum Bewußtsein bringen, wie diese beiden Elemente miteinander ringen und sich durchdringen. Es wäre mein dringender Wunsch, daß der Herr Verfasser diese ganze psychologische Betrachtungsweise bei einer neuen Auflage seines Werkes zu ausführlicherer Darstellung brächte. Hiervon abgesehen ist das Kapitel über den Wandel im Judentum höchst lehrreich und zeugt wieder von der besonnenen Umsicht des Verfassers. So zunächst bei der Beurteilung des Verhältnisses des Paulus zur griechischen Bildung. Mit vollem Recht geht er davon aus, daß der streng jüdisch-pharisäische Standpunkt des Paulus ein eigentliches Studium der Philosophie und Rhetorik nicht annehmen läßt. Wo sich die Formen der Rhetorik bei ihm finden, ist es nicht Folge formaler Schulung, wie z. B. im Hebräerbrief, sondern „es ergibt sich ihm ungesucht", teils infolge natürlicher Beanlagung, teils weil er, unter Griechen aufgewachsen, natürlich vielfach in der Lage war rhetorisch geschulte Leute zu hören. Ein Mann von so ungemein regem Geistesleben und so seltener Assimilationsfähigkeit, dem es leicht wird „allen alles zu werden", mußte unbewußt viel von den Gedanken und Gedankenformen seiner Umgebung aufnehmen. Freilich bleibt es überaus schwierig, ja vielleicht unmöglich, genau zu bestimmen, was von den Gedanken, in denen sich Paulus mit der Philosophie seiner Zeit berührt, auf deren unbewußten Einfluß zurückgeht. So will es mir nicht einleuchten, daß er, wie mit anderen Elemen annimmt, sein Freiheitsprinzip der heidnischen Popularphilosophie dankt: das hat meines Erachtens ganz andere, in seiner Auffassung des Christentums liegende Gründe. Ebenso steht es meines Erachtens mit der Betonung des Nützlichen neben dem Erlaubten, und der sozialen neben der individuellen Ethik. Mir will scheinen, daß in beiden Hinsichten es der Annahme fremden Einflusses nicht bedarf. Die Beschränkung des Freiheitsprinzips durch die Rücksichtnahme auf das für andere Fördernde, d. h. die Unterordnung des eigenen Rechts unter die höhere Forderung, mit allem Tun sittliche Zwecke zu verfolgen, ist doch etwas, was unmittelbar aus den ethischen Prinzipien Jesu folgt. Und ebenso brauchte Paulus wirklich nicht erst von den Stoikern zu lernen, daß das Verhältnis von Mann und Weib, Herren und Sklaven nach sittlich-religiösen Rücksichten

zu ordnen sei. Ist doch die Begründung, die er seinen Mahnungen gibt, immer eine ganz andere als die stoische. Man kann bei der Untersuchung solcher etwaigen Abhängigkeiten gar nicht vorsichtig genug sein. Verwandte Gedanken werden zu einer gewissen Zeit vielfach an verschiedenen Stellen gleichzeitig gedacht, ohne daß der eine vom anderen irgendwie abhängig ist, und aus ganz verschiedenen Quellen treffen die Wasser zusammen. — Völlig stimme ich mit dem Verfasser überein in der Abweisung von Einflüssen des Mysterienkultus oder gar der Mithrasreligion auf Paulus. Was er dann über die Spuren rabbinischer Theologie bei Paulus sagt, ist im allgemeinen gewiß richtig, nur daß auch hier zu beachten ist, wie diese Stoffe doch bei dem Christen Paulus nicht lediglich übernommen werden, sondern, auch wenn sie äußerlich bleiben, doch ihren Inhalt verändern, indem sie in die christliche Gesamtanschauung des Paulus hineingezogen werden. Das gilt z. B. von seiner Dämonologie, die er, man denke nur an den Kolosserbrief, in die engste Beziehung zu dem Tode Jesu setzt, gilt sogar von dem Stück, das er am unverändertsten übernommen hat, der Lehre vom Antichristen, sofern er die Verankerung derselben mit den eigentümlichen Gedanken der eindämmenden Aufgabe des Staates, wie es scheint, neu hinzugefügt und dadurch die ganze Anschauung auf ein höheres Niveau gehoben hat. So kann ich Clemen auch nicht ganz beistimmen, daß die allgemeinen Anschauungen des Apostels von dem Tode und dem Leben nach demselben zuerst die landläufigen geblieben seien. Ich finde vielmehr, daß er einen ganz neuen Begriff des Lebens zugrunde legt, indem er das, was wahrhaft Leben ist, an dem Leben des erhöhten Herrn orientiert. Dadurch wird ihm der Inhalt des wahren Lebens ein anderer, und zwar nicht nur der Vollendungszustand etwas höheres als ein idealisiertes irdisches Leben, sondern auch in der Gegenwart das „Leben" der Gläubigen Teilnahme an dem Leben des erhöhten Herrn: was nun lebt, ist nicht mehr sein Ich, sondern der in ihm wohnende Christus. Und dadurch wird dann zugleich auch der Begriff des Todes modifiziert: er ist ἀπώλεια, und das ist etwas anderes als die jüdische Vorstellung von der Lebensabminderung in der Scheol, obwohl er diese Vorstellung formell beibehält.

Bei der Analyse der Bekehrung des Paulus im folgenden Kapitel geht Clemen davon aus, daß Paulus schon als Jude die Erfahrung gemacht habe, von der er Röm. 7, 7 ff. spricht, und durch das Gesetz dem Gesetz gestorben sei. Das ist gewiß richtig. Paulus spricht ja an jener Stelle von der sittlichen Entwickelung, die für ihn damit angehoben habe, daß das Gesetz als Faktor in sein Leben eingetreten sei. Aber wenn Clemen daraufhin meint, Paulus habe schon als Jude eingesehen, daß ihn das Gesetz nicht rechtfertigen könne und er „sich deshalb insofern nicht mehr darum zu kümmern brauche", so scheint mir das viel

zu weit gegangen zu sein. Damit wäre er aus dem Bereich des pharisäischen Judentums völlig hinausgetreten und sein Verhalten dem Stephanus gegenüber würde unerklärlich. Gewiß ist ihm schon damals aufgegangen, daß er das Gute, das er wolle, nicht tue, sondern das Böse, das er nicht wolle; gewiß hat er sich deshalb unselig gefühlt unter dem Widerspruch zwischen der Forderung des von ihm innerlicher gefaßten Gesetzes und seinem sittlichen Zustand; gewiß sind die Elemente zu dem Satz, er sei durchs Gesetz dem Gesetz gestorben, schon damals bei ihm vorhanden gewesen: aber die klare Erkenntnis, daß seine Erfahrungen den ganzen Heilsweg durch das Gesetz aufhöben, daß dieses überhaupt nicht zur Rechtfertigung führen könne, hat er damals noch nicht haben können. Erst als Christ hat er die Erfahrungen seiner vorchristlichen Periode recht beurteilen und verstehen gelernt, daß sie ein Todesurteil über das Gesetz als Heilsweg enthielten. Ebenso möchte ich den Satz nicht unterschreiben, daß ihm das Evangelium von der Sünderliebe Gottes, sobald er damit bekannt wurde, anziehend gewesen sei, ja daß er sich schon als Jude mit dem Kreuzestode Jesu abzufinden gesucht habe. Hätte er schon damals, wenn auch nur hypothetisch, mit dem Opferwert des Todes Jesu gerechnet, und wäre ihm, wie Clemen ausführt, die entscheidende Frage nur gewesen, ob Gott wirklich durch die Auferweckung Jesu diese Auffassung seines Todes bestätigt habe, so wäre ihm die Tatsache der Auferstehung noch zweifelhaft gewesen, aber wie er bei solchem Zweifel zu einem Verfolger der Gemeinde hätte werden können, das vermag ich nicht abzusehen. Denn wenn Clemen sagt: „er beteiligte sich um seine Zweifel niederzukämpfen, und um zugleich bei anderen keinen Verdacht zu erregen, an der Verfolgung“, so würde das letztere Motiv doch eine so gemeine Gesinnung verraten, wie wir sie bei Paulus schlechterdings nicht annehmen können; aber auch das erstere, so oft man es auch herbeigezogen hat, vermag ich gerade bei Clemen nicht zu verstehen. Denn wenn nach seiner eigenen Annahme es sich bei Paulus um die Frage handelte, ob die Kunde von der Auferstehung Jesu nicht dennoch wahr sei, so ist nicht abzusehen, wie er darauf kommen konnte, Leute wegen eines Glaubens zu verfolgen, dessen Wahrheit ihm als wenigstens möglich erschien.

Doch genug davon. Der Abschnitt über die Bekehrung des Paulus schließt damit, die folgende Darstellung werde erweisen, daß Paulus ein theologisches System gehabt habe. Ich streite nicht gern um Worte und verkenne den diesem Ausdruck zugrunde liegenden Wahrheitskern nicht. Versteht man darunter, daß in des Paulus Geist eine Grundanschauung war, welche er dann nach verschiedenen Seiten in ihre Konsequenzen verfolgte, und daß seine ganze Anschauung vom Christentum eine wesentlich einheitliche war, so ist das gewiß richtig. Nur daß er diese Anschauung nie in der Form eines Systems niedergelegt hat, noch mehr:

sehr verschiedene Gesichtspunkte für dieselbe Sache hat, die sich sogar zu widersprechen scheinen, ohne daß er das Bedürfnis fühlt, sie miteinander auszugleichen. Was ihm zu einem Systematiker fehlt, beruht nicht auf einem Mangel, sondern im Gegenteil auf einem Reichtum seiner Begabung, — das hätte ich mehr hervorgehoben gewünscht. Aber der mir zu Gebote stehende Raum ist zu Ende. Ich kann nicht auf den weiteren Wegen dem Verfasser folgen, obgleich es mich sehr reizen würde, mich über den Gedankengang der paulinischen Briefe, den er jedesmal sehr ausführlich einflicht, wo er von ihrer Abfassung redet, mich auf diesem und jenem Punkt mit ihm auseinanderzusetzen. Ich will nur erwähnen, daß ich gerade für die weiteren Leserkreise, die Clemen für seinen zweiten Band ins Auge faßt, diese ausführlichen Inhaltsangaben sehr verdienstlich finde. Es steht zu hoffen, daß sie dadurch zu eigener Lesung der Briefe veranlaßt und diese ihnen wesentlich erleichtert wird.

Möge das mit so viel hingebendem Fleiß und so eindringender Sorgfalt gearbeitete Werk dem Verfasser damit gedankt werden, daß es viel benutzt und der Weiterarbeit an den darin behandelten Fragen förderlich wird.

Halle. **E. Haupt.**

3.

Opitz, H. G., Grundriß einer Seinswissenschaft. I. Band: Erscheinungslehre. 1. Abteilung: Erkenntnislehre. Leipzig (H. Haacke) 1897. XXVII, 319 S., gr. 8. — 2. Abteilung: Willenslehre. 1899. XXII, 299 S. — II. Band: Wesenslehre. 1904. XI, 233 S. Kompl. 21 *M*.

Es ist das unvergängliche und durch keine Kritik zu schmälernde Verdienst Kants, daß er mit bis dahin noch nicht erreichter Klarheit und nachdrücklicher Entschiedenheit den Grundsatz aufgestellt hat, daß aller Philosophie die Untersuchung und Feststellung der Mittel ihrer Erkenntnis vorausgehen müsse. Mit diesem Grundsatze hat Kant nicht bloß das erreicht, was ihm damals als das Nächste vorschwebte, den Dogmatismus aus der Philosophie zu beseitigen, sondern er hat damit überhaupt die Philosophie erst zu einer Wissenschaft erhoben. Hat Kant sich so um

die Philosophie als Pfadfinder und Bahnbrecher unvergängliche Verdienste erworben, so hat er doch andrerseits durch die Art und Weise, wie er seinerseits die Fragen der Erkenntnislehre gelöst, auf die vom Dogmatismus befreite Bahn der Philosophie wiederum Hindernisse gewälzt, die sich in der Folge kaum als mindergroße erwiesen haben, wie die bis dahin im Dogmatismus entgegengetretenen; denn sein Dogma vom Apriorismus ist nichts anderes als eine große Verirrung. Dennoch beherrschte der Einfluß der „Kritik der reinen Vernunft" die ganze Folgezeit der Philosophie. Anstatt ihren Stoff, der ihr nur durch die innere Erfahrung und lebendige Beobachtung geliefert werden konnte, in dieser zu suchen, wies die Philosophie mit Kant die lebendige Beobachtung in einer Art falschen Wissenschaftsdünkels von der Hand oder vernachlässigte sie wenigstens, so daß sie sich in haarspaltende Gedankenklaubereien verlor, deren höchstes Ideal die mathematische Formel bildete, und bei denen nur eins zu kurz kam, was freilich die Hauptsache war: die Wirklichkeit und das Leben. Kein Wunder, daß die Philosophie nach dem Zusammenbruche der spekulativen Schule fast vollständiger Hilf- und Ratlosigkeit anheimfiel und sich, als sie sich in den letzten Jahrzehnten wieder auf sich selbst besann, gleichwohl zur Selbständigkeit noch nicht aufraffen konnte, sondern Anlehnung an ein früheres System suchte, und zwar unglücklicherweise an das Kantische. Und nun erlebte die Welt ein zweites Mal das Schauspiel, daß die Philosophie in Deutschland, die sich nachgerade den Ruf der ausgebildetsten Philosophie erworben, in einen Irrgarten geriet, aus dem sie noch bis heute vergeblich den Ariadnefaden sucht. Opitz hat daher ganz recht, wenn er in dem obengenannten dreiteiligen Werke sagt, daß erst der letzte Rest der Kantischen Lehre vom Apriorismus und von den Kategorien beseitigt sein muß, ehe für die Erkenntnislehre die Bahn wieder frei und es ermöglicht wird, die ihrem Gebiete angehörigen Fragen einer ihrem Wesen angemessenen Lösung zugängig zu machen. Um diesen Erfolg herbeizuführen, lassen sich zwei Wege einschlagen. Der eine ist ein lediglich verneinender, der der Kritik, d. h. der Weg der Aufdeckung und Widerlegung der Irrtümer der bisherigen Systeme, der andere ist der positive, d. h. der Weg der Darlegung der dem Wesen der Sache entsprechenden Lösung. Opitz hat zunächst diesen Weg eingeschlagen.

Sämtliche Wissensgebiete haben ihm zum gemeinsamen Gegenstande die Erscheinung unseres inneren Ich. „Auf unser inneres Ich ist die Wissenschaft von den Gesetzen zurückzuführen, nach denen sich die Grundbegriffe für alle Wissenschaften bilden und das bei ihnen einzuschlagende Verfahren richtet. Unser inneres Ich ist es, das den Ausfluß für den Willen und damit für das Zustandekommen der Begriffe gut und böse, Recht und Unrecht, sowie für den Begriff des Schönen bildet. Unser inneres Ich steht in Frage, wenn es sich um das Wesen der Seele und

deren Verhältnis zum Leibe handelt, unseres inneres Ich ist es, dessen Beziehung zum All der Dinge den Zweckbegriff und damit den Begriff der Gottheit, den Begriff von Freiheit und Unsterblichkeit aus sich erzeugt. Unser inneres Ich steht somit als Sonne im Mittelpunkt der Wissensgebiete, die Strahlen erzeugend, die von diesem Gebiete nach allen Richtungen hin ausgehen." Bringt so unser inneres Ich jede Erkenntnis und jede Wissenschaft erst hervor, so muß sich auch alle Erkenntnis und Wissenschaft auf unser inneres Ich beziehen und die Wissenschaft von unserem inneren Ich die Grund- und Unterlage jeder anderen Wissenschaft bilden. Die Philosophie oder, wie Opitz sagt: die Seinswissenschaft mit unserem Ich und dessen Beziehung zum äußeren Ich und der Welt der Dinge, umfaßt die gesamte Grundlage unseres Seins. Wir haben gegen diese Gedanken nichts einzuwenden. Wenn Opitz statt der Bezeichnung Philosophie einen deutschen Ausdruck wählt, so kommt er damit dem Streben der Neuzeit nach möglichster Reinigung der deutschen Sprache nur entgegen, und da die Wissenschaft von der Erscheinung unseres inneren Ich kraft ihrer alles umfassenden Allgemeinheit nichts anderes ist als die Wissenschaft von unserem Sein schlechthin, ist auch gegen die Bezeichnung „Seinswissenschaft" nichts einzuwenden. Dazu hat er mit der Erklärung der Seinswissenschaft als der Wissenschaft von der inneren Erscheinung unseres Ich und dessen Verhältnis zur sonstigen Welt der Dinge der Philosophie ein scharfumschriebenes Gebiet zugewiesen, auf dem sie nicht bloß vor den Eingriffen der übrigen Wissenschaften gesichert ist, sondern durch welches ihr ebenso verwehrt wird, in unzulässiger Weise auf andere Wissensgebiete überzugreifen. Desgleichen hat er bei dieser Definition den Begriff Seinswissenschaft so bestimmt, daß bei ihm keine Materie ungedeckt bleibt, die irgendwie Anspruch auf Zugehörigkeit zu ihr erheben kann.

Was nun die Einteilung der Philosophie anlangt, so ist nach Opitz unser inneres Ich zuerst darzustellen nach seiner Erscheinung. Er bezeichnet diesen Teil der Darstellung demgemäß als Erscheinungslehre. Sie umfaßt die beiden Gebiete der Vorstellungserregungen und der Bewegungserregungen. Zu den ersteren gehören die sämtlichen Vorgänge, welche sich auf das Zustandekommen von Vorstellungen von der Außenwelt beziehen, also die stoffsammelnde und stoffordnende Tätigkeit der Seele, die Erkenntnislehre, zu den Bewegungserregungen die Vorgänge, welche sich auf den Willen mit seinen vorbereitenden Erscheinungen, den Gefühlen und Trieben, und die auf diese zurückzuführenden Vorstellungen vom Guten, Rechten und Schönen beziehen, die Lehre vom Gemüt. Ferner ist unser inneres Ich darzustellen nach seinem Wesen. Opitz bezeichnet diesen Teil, der identisch ist mit der sogenannten Metaphysik, als Wesenslehre. Unter diesen Teil fällt zuerst das Verhältnis der inneren Erscheinung unseres Ich zur äußeren Erscheinung desselben. Hier werden

behandelt a) die Frage, wie sich die beiden Formen des Wirklichen, das Geistige und das Körperliche, das Ausgedehnte und das Denkende, zu einander verhandeln, b) die Frage nach dem Sitz der Seele im Leibe und c) die Frage nach dem Wesen und dem Ursprung des Erkennens. Die Wesenslehre erörtert zweitens das Verhältnis unseres Ich zum All der Dinge, zumal die Frage nach dem im All der Dinge zur Erscheinung gelangenden Zweckbegriff. Es ist unbestreitbar, daß bei dieser Einteilung der das Ganze beherrschende Gedanke, daß die innere Erscheinung unseres Ich den Kern der Philosophie bildet, zum Ausdruck gelangt und der Inhalt dieser Wissenschaft in allen seinen einzelnen Teilen erschöpfend umfaßt wird.

Fragen wir uns nach den neuen Auffassungen, die Opitz in seiner Philosophie entwickelt, so ist es zunächst der völlige Bruch mit der bisherigen Auffassung über das Wesen der Mathematik und deren Verstrickung mit der Behandlung der Seinswissenschaft, der seiner Darstellung eigen ist: die Mathematik ist keine Wissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes, ihr Stoff ist nur Symbolik, ihr Verfahren ein von den Wissenschaften nur erst abgeleitetes, und darum jeder Grund und jede Berechtigung, das letztere auf die Philosophie zu übertragen, ausgeschlossen. Ist diese Auffassung zutreffend, — und wir können ihr im Blick auf die heutigen, besonders die metamathematischen Spekulationen, bezüglich derer wir unsere „Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel" (Göttingen, Vandenhöck & Ruprecht) nachzusehen bitten, nur beipflichten —, dann ist damit gleichzeitig auch das Urteil allen Folgerungen gesprochen, welche bisher aus dem Wesen und Verfahren der Mathematik für die Methode der Metaphysik gezogen wurden. „Der Kimmung in der Wüste gleich hat die Mathematik seit ihrem Bestehen der Philosophie die lachende Oase einer von Sinneswahrnehmungen freien, reinen Vernunfterkenntnis vorgespiegelt und sie dadurch immer wieder von ihren eigentlichen Bahnen abgezogen." Mochten aber die Führer hierbei Plato und Aristoteles, Descartes, Hobbes, Leibniz, Spinoza oder Fichte, Schelling und Hegel heißen, immer „kehrte die Philosophie von diesen Zügen mit Enttäuschungen und geknickten Hoffnungen zurück". Nicht weniger abweichend, wie Opitz' Stellung zur Mathematik, ist die Auffassung, die er in der Erkenntnislehre über das Wesen des Erkenntnisverfahrens geltend macht, indem er durch eine Gegenüberstellung dieses Verfahrens mit seinem als einheitlich und unteilbar angenommenen Gegenstande die Eigenschaft des ersteren als einer diskursiven, einer Teil- oder Begriffserkenntnis, also eines Verfahrens der Trennung und Verbindung, der Auflösung und Vereinigung ihres Stoffes kennzeichnet und nachzuweisen sucht, wie die Begriffe Raum und Zeit nichts sind als die Denkfunktionen, durch die wir die gegen ihr wahres Wesen in den Begriffen gesonderten Gegenstände und Erscheinungen bei ihrer Wiederverbindung in ihrer Folge neben- und nacheinander ordnen. Aus diesem

Wesen der Begriffe Raum und Zeit wird es ihm dann leicht, auch den Begriff der Größe in einer für die Mathematik und Naturwissenschaften befriedigenden Weise zu erklären — Größen sind alle Erscheinungen, wenn und soweit sie gemessen, d. h. durch Übertragung auf den Raum, also nach räumlichen Verhältnissen festgestellt werden können —, wie auch bei dem gekennzeichneten Wesen unserer Erkenntnis als einer Begriffserkenntnis das wirkliche Wesen der sogenannten Kategorien sich ihm zwanglos erschließt. Er sucht das Dunkel, das bisher über der Natur der für das Erkenntnisverfahren so wichtigen Kategorien lag und zu deren so widerspruchsvoller Behandlung in der Philosophie Anlaß gegeben, dadurch zu lichten, daß er das Vorhandensein der diesen Begriffen zugrunde liegenden Gruppenerscheinungen aufdeckt und damit gleichzeitig auch den Weg zu einer befriedigenden Erklärung der Syllogismen (Anwendungsschlüsse) sowie der Begriffe Grund und Folge, Ursache und Wirkung ebnet: Ursache und Wirkung ist diejenige Beziehung zwischen zwei zeitlichen, untereinander in notwendiger Verknüpfung stehenden Erscheinungen, nach der die frühere Erscheinung infolge einer ihrem Träger innewohnenden Kraft die spätere Erscheinung hervorbringt.

Nachdem Opitz auf die innere, die Wesensverschiedenheit der bisher wissenschaftlich meist nach denselben Gesichtspunkten behandelten Wirklichkeitsvorstellungen und der Gemütsvorstellungen hingewiesen, sucht er im zweiten Teile des ersten Bandes, in der Willenslehre, durch eine gründliche Feststellung der Entstehung der Vorstellungen von einer Kraft und dem Zwecke in der Außenwelt den Zusammenhang dieser Vorstellungen mit der Vorstellung von einer Urkraft und einem Urwillen darzutun und im Anschluß hieran den Nachweis zu führen, daß unser gesamtes Vernunfterkennen und Vernunftwollen aus der Vorstellung von dem Daseinszwecke und einem höchsten Wesen hervorgeht. Die schon im ersten Teile erkennbare Sonderung des gesamten Stoffes nach dem Gesichtspunkte der Gebundenheit und Freiheit des Wollens und Erkennens tritt in der Willenslehre mit besonderer Schärfe hervor. Unter den vielen Fragen, die auf dem Gebiete der Psychologie bisher noch ungeklärt geblieben sind, nimmt die Frage nach dem Unterschiede zwischen der Menschen- und Tierseele bekanntlich eine der ersten Stellen ein. Opitz sucht diese Frage zunächst theoretisch zu beantworten: die Vernunft ist die Seele in der Form der Freiheit, der Verstand die Seele in der Form der Gebundenheit. Diese theoretisch gewonnene Erklärung stellt er dann auf die praktische Probe, indem er sämtliche Seelentätigkeiten einzeln gegen diese Frage hält und sie nach ihr scheidet, wobei er findet, daß es keine einzige unter ihnen gibt, bei welcher das obige Unterscheidungsmerkmal versagt hätte. Überschauen wir dabei das Bild der Seele in dem Zustande der Freiheit, so finden wir sie als ein Wesen, das bei seiner Erkenntnistätigkeit über die engen Schranken der nächsten Um-

gebung hinausschweift, das den gesamten Erdball umfaßt, auch darüber noch hinaus in den Himmelsraum bringt, um dort ungezählte Welten und die sie bewegenden Kräfte mit dem Verstande zu erfassen, das den Begriff der Unendlichkeit in sich aufzunehmen vermag, das seinen Träger befähigt, sich die Erde und ihre Kräfte dienstbar zu machen, das Verständigungsmittel der Sprache zu erfinden, Rechtsordnungen zu errichten, die Gemeinschaften der Familie, der Gesellschaft und der Staaten zu schaffen und zuletzt auch sich seiner selbst bewußt zu werden und das Wesen seiner eigenen Erscheinung zu ergründen. Dabei führen die Bahnen, auf denen die Vernunft sich betätigt, alle nach einem Punkte hin, zu dem Alleserschaffenden und Alleserhaltenden, bei dem die Wurzeln unserer Vernunfterkenntnis und unseres Vernunftwollens zu finden sind.

Die letzten Gedanken führen bereits in die Metaphysik hinein, die Opitz im zweiten Bande als „Wesenslehre" behandelt. In einer eingehenden Untersuchung sucht Opitz hier zunächst zu zeigen, daß sich weder theoretisch auch nur die entfernteste Spur vom Vorhandensein eines geistigen Sondervermögens zur Behandlung und Lösung metaphysischer Fragen, noch praktisch irgendwelche als das Ergebnis eines solchen Vermögens sich darstellende Erkenntnisse nachweisen lassen, daß es sich vielmehr auch bei den unter der vielverheißenden Bezeichnung von „intuitiven" eingeführten Theorien tatsächlich nur um solche Erkenntnisse handelt, die mittels der in der Erkenntnis- und Willenslehre festgestellten Erkenntnisorgane und des ebendort dargestellten Erkenntnisverfahrens gewonnen worden sind. Wenn es überhaupt möglich ist, metaphysische Fragen zu lösen, so ist es nur möglich mit den Mitteln und auf den Wegen, auf denen unsere sonstigen Erkenntnisse gewonnen werden, indem wir von der Erscheinung ausgehen, um zur Erkenntnis des Wesens zu gelangen. Damit aber verhält es sich folgendermaßen: Obwohl sich die Wesenslehre wie jede andere Wissenschaft des gesamten Apparates der nach der Erkenntnislehre zu Gebote stehenden Erkenntnismittel bedient und das Erkenntnisverfahren auch nach allen seinen sonstigen Betätigungsmöglichkeiten voll ausnutzen kann und soll, so ist es doch vorzugsweise das Sonderverfahren der sogenannten Spekulation, durch das sie ihr Lehrgebäude aufbaut. Es ist das jenes auch den übrigen Wissenschaften wohlbekannte und geläufige Verfahren, welches, von der in der Vernunft begründeten Möglichkeit vollster freier Gebahrung mit dem Erkenntnisstoffe Gebrauch machend, die Gedanken aus dem Reiche des Bekannten in das Reich des Unbekannten hinaussendet, das die noch unverbundenen, in der Luft schwebenden Fäden unserer Vorstellungen zu einem Gewebe von neuen Vorstellungen verknüpft, das Unvollständige vollständiger, das Zusammhanglose zusammenhängender, das uns Unverständliche verständlicher machen soll. Von dem an keine Schranken geknüpften Verfahren der Phantasie unterscheidet sich die Spekulation dadurch, daß ihr Verfahren ein gesetzmäßiges,

methodisches, wissenschaftliches, d. h. daß es an die Regeln gebunden ist, die nach der Erkenntnis- und Willenslehre für das gesetzmäßige Erkennen bestehen. Wie für alle gesetzmäßige Erkenntnis, so gilt daher auch für die Spekulation, daß bloße Willkür bei ihr ebenso ausgeschlossen ist, wie die Berücksichtigung anderer Faktoren als des Bestrebens, Wirklichkeitsvorstellungen hervorzubringen, gilt ferner der Grundsatz, daß sie das gesamte vorhandene Erkenntnismaterial zu berücksichtigen, alle ihr zu Gebote stehenden Hilfsmittel zu erschöpfen hat und in bezug auf die Wertung der durch sie gewonnenen Erkenntnisse an die allgemeinen Grundsätze über die Urteilswerte gebunden ist.

Wir stehen nicht an, Opitz' Stellung zur Metaphysik für voll berechtigt anzuerkennen. Die Zeit ist ja freilich heute immer noch so, daß der, welcher ein Hinausgehen über die bloße Erfahrung versucht, von nicht wenigen als Schwärmer betrachtet wird. Und doch gehen selbst die Apostel der reinen Erfahrung beständig über dieselbe hinaus; man denke nur an Haeckel und seine Gesinnungsgenossen. Auch ihre Systeme sind in Wahrheit nichts anderes als ein Hineinziehen der Dinge in das eigene Leben, eine unwillkürliche Anerkennung der Tatsache, daß, weil erst beim Menschen eine Aufhellung der Wirklichkeit beginnt, alles wissenschaftliche Leben und Streben zwingend über alles bloße Beschreiben, Anordnen und Aufschichten der Erscheinungen hinaus zum Erringen einer Seele treibt und damit zu einer Metaphysik, von der erst Licht in alle Umgebungsbestandteile hineinfällt. Gewisse Leute sind der Meinung, der Stein der Weisen sei mit dem Rückgang auf die reine Erfahrung endlich entdeckt, und es gibt heute nicht wenige, die stolz darauf sind. Aber ein Recht dazu hätten sie nur, wenn sich unsere Gedankenwelt in einem ganz vortrefflichen Zustande befände, wenn auch ohne Philosophie und Metaphysik feste Überzeugungen unser Leben und Streben beherrschten, große Ziele uns zusammenhielten und über die Kleinheit des Bloßmenschlichen hinaushöben. In Wahrheit ist eine grenzenlose Zersplitterung, eine Wehrlosigkeit gegen das Kleinmenschliche, eine Seelenlosigkeit in überströmender äußerer Lebensfülle unverkennbar. Wer das nicht als einen Schmerz und Schaden empfindet, den wird freilich nichts von der Notwendigkeit einer Metaphysik überzeugen, wer aber eine zwingende Aufgabe darin erkennt, daß auch unser Kulturleben sich zu einem charaktervollen Ganzen zusammenfasse und eine innere Vollständigkeit gewinne zu kräftigerer Sammlung wie zu schärferer Scheidung der Geister, der wird an der Notwendigkeit einer Metaphysik festhalten und der alten Aufgabe neue Bahnen zu suchen streben. Und so begrüßen wir Opitz' Streben trotz manches Problematischen in seinen Ausführungen mit aufrichtiger Freude. Wie läßt er nun aber die Spekulation bei der Metaphysik verfahren?

Die Spekulation bei den übrigen Wissenschaften legt das Bekannte, an das sie anknüpft, als feststehend, als das Wirkliche zugrunde und

sucht dasselbe durch auf diesem als wirklich gesetztem sich aufbauende neue Erkenntnisse zu erweitern. Die Spekulation der Wesenslehre muß anders verfahren; ist es ihr Zweck, von der Erscheinung zum Wesen hindurchzudringen, so darf sie das bisher Erkannte nicht als endgültig feststehend und wirklich ansehen, sondern dasselbe hat für sie nur die Eigenschaft der Erscheinung, d. h. die Eigenschaft des mit Vorbehalt Feststehenden, des vorläufig Erkannten, es bildet nur eine Vorerkenntnis, eine Durchgangserkenntnis, nur die Unterlage, von der aus erst zur Erkenntnis des Wahren und Wirklichen gelangt werden soll. Wie die Spekulation bei der Wesenslehre diese ihre Aufgabe praktisch zu lösen hat, hat Opitz in dem besonderen Teile der Wesenlehre näher entwickelt. Sein ganzes Verfahren charakterisiert sich hier als ein Verfahren stetig fortschreitender Aufhebung und Ungültigkeitserklärung der Sinneswahrnehmungen. Die Fortsetzung und Durchführung dieses Verfahrens läßt ihn endlich an einem Punkte ankommen, wo der Gegenstand als ein solcher erkannt wird, der seinem wahren Wesen nach gänzlich von den Verschiedenheiten frei ist, die wir auf Grund der Sinneswahrnehmungen an ihm zu erkennen glauben. Damit stellen sich ihm die Verschiedenheiten, die wir bis dahin an den Dingen wahrzunehmen glaubten, nur noch als Verschiedenheiten unseres Erkenntnisverfahrens dar, die wir zu Unrecht auf den Gegenstand übertragen haben, der in der Tat ein „einheitlich-einerleiheitlicher“ ist. Die Erscheinung, die auf die Verschiedenheiten unseres Erkenntnisverfahrens aufgebaut auch im Gegenstande diese Verschiedenheiten wiederspiegelt, hört auf zu sein, an ihre Stelle tritt in Gestalt des „Einheitlich-Einerleiheitlichen“ das „All-Eine“ als das Wesen. An diesem Punkte angekommen, lösen sich alle am Gegenstande unserer Erkenntnis wahrgenommenen Verschiedenheiten und mit ihnen auch die Widersprüche auf, die der Erfahrungserkenntnis anhaften.

Wir brechen damit ab. Wir verschweigen nicht, daß wir zum Aufbau eines fruchtbringenden Systems einen anderen Weg gehen möchten als Opitz tut, nämlich, wie wir das schon unzählige Male an anderer Stelle auseinandergesetzt haben, im Anschluß an Eucken von den Tatsachen des Geisteslebens aus. Wir sehen daher auch von einer ins Detail hineingehenden Kritik ab, das aber sprechen wir gern aus, daß die Opitzsche „Seinswissenschaft“ ein beachtenswerter Versuch ist zur Aufstellung eines neuen selbständigen Systems, besonders wenn man bedenkt, daß der Verfasser kein „Zunftgelehrter“ ist. Sie wird sich auch in philosophischen Kreisen Anerkennung verschaffen und in der Geschichte der Philosophie der Neuzeit ihren ehrenvollen Platz einnehmen. Bemerkt sei schließlich noch, daß sie sich auch dadurch auszeichnet, daß sie die Fremdwörter möglichst vermeidet, ohne dadurch der Verständlichkeit des Ganzen Eintrag zu tun.

Fermersleben bei Magdeburg. Dr. **Otto Siebert.**

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Rezensionen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von
D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit
und in Verbindung mit
D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs
herausgegeben
von
D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1906, zweites Heft.



Gotha 1906.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4.50.

30. Dezember 1905.

Abhandlungen.

1.

Priesterkodex und Chronik in ihrem Verhältnis zueinander.

Von

Peter Asmussen zu Leck in Schleswig.

Wenn auf den nachfolgenden Blättern von den Büchern der Chronik geredet wird, so ist damit immer das Werk gemeint, das in unseren Bibeln aus den beiden Büchern der Chronika, dem Buche Esra und dem Buche Nehemia besteht. Daß diese Bücher zusammengehören, wird als eine Tatsache betrachtet, die nicht bewiesen zu werden braucht. Zu welchem Zwecke das Werk geschrieben ist, soll hier näher untersucht werden.

Als Esra im Jahre 458 mit einer Schar Exulanten von Babel nach Jerusalem zog, kam er zu dem Zweck, die Gesetztreuen in Jerusalem zu stützen und die Vermischung der Restaurationskolonie mit den umliegenden Völkern zu hintertreiben. Zu dem Zwecke hatte er ein Gesetzbuch Gottes in seiner Hand. Nach dem Dafürhalten orthodoxer Kreise ist das Gesetzbuch nichts anderes gewesen als die fünf Bücher Mosis. Aber das „uralte mosaische Gesetz“ wäre doch ohne Zweifel in Jerusalem, wo es auch fromme Leute gab, bekannt gewesen, während das im Jahre 444 von Esra und Nehemia eingeführte Gesetzbuch Esras denen

in Jerusalem etwas Neues war. Unter den kritischen Theologen ist nun aber noch Streit, ob das im Jahre 444 eingeführte Gesetzbuch der ganze Pentateuch oder nur der Priesterkodex gewesen sei.

War man aber in Babel daran gegangen, für die Gemeinde in Jerusalem ein neues Gesetz auszuarbeiten, so wird man doch der Meinung gewesen sein, daß das im Exil mit dem Deuteronom zusammengearbeitete Jehovistenwerk nicht genüge. Der Priesterkodex ist auch gar nicht eine vermehrte und verbesserte Auflage des Deuteronoms, wenn er sich auch in einzelnen Stücken mit dem Deuteronom deckt. Vielmehr war der Priesterkodex bestimmt, das jehovistisch-deuteronomistische Werk zu ersetzen. Darum ist er ihm analog angelegt. Er enthält eine wenn auch sehr magere geschichtliche Einkleidung, enthält die Gesetze da, wo auch das andere Werk sie hat, also teils beim Bericht über den Aufenthalt Israels am Sinai, wo im Jehovistenwerk die beiden Dekaloge und die Reste des Bundesbuches stehen, teils beim Bericht über den Aufenthalt Israels im Gefilde Moab, wo im jehovistisch-deuteronomistischen Werke das Deuteronom eingeschaltet ist, — kurz, der Priesterkodex will das ältere Werk nicht ergänzen, sondern ersetzen. So lag denn für Esra gar keine Veranlassung vor, die beiden Werke miteinander zu vereinigen; er wird vielmehr versucht haben, seinen Priesterkodex einzuführen und das andere Werk verschwinden zu lassen.

Wir erfahren nun aber gar nicht, daß Esra bei seiner Ankunft in Palästina versuchte, sein Gesetz einzuführen. Man hat daraus schließen wollen, daß dies auch nicht seine Hauptaufgabe war, sondern daß ihm die Beseitigung der Mischehen, an die er sich sofort machte, seine Hauptaufgabe gewesen sei. Nun fällt man aber doch einer wildfremden Gemeinde nicht sofort mit neuen Gesetzen ins Haus. Esra wird sich in Jerusalem zunächst an seine Gesinnungsgenossen gewendet haben, mit deren Hilfe allein er seine Aufgabe lösen konnte. Und wenn die die Beseitigung der Mischehen als das augenblicklich wichtigste betrachteten, wird Esra ihnen haben folgen müssen. Auch wird er ja recht bald zu der Ansicht gekommen sein, daß das sozusagen liberale

Element, das einer Verschmelzung der Juden mit den anderen Völkern das Wort redete, auch seinen Gesetzesplänen nicht eben geneigt sein würde. Wie der Kampf gegen die Mischehen im Jahre 458 auslief, hat der Chronist uns nicht berichtet. Das Bruchstück aus Esras Denkwürdigkeiten bricht da ab, wo der Bericht kommen sollte. Esras Denkwürdigkeiten haben darüber sicher etwas enthalten. Wenn also der Chronist es auch nicht meldet, so hat er seine Gründe dafür, und diese liegen darin, daß Esra und seine Gesinnungsgenossen mit ihrem Plane nicht durchdrangen. Erst als Palästina in der Person des Nehemia einen jüdischen Statthalter bekam, der sich auf die Seite Esras und seiner Richtung stellte, konnte Esra seinen Plan durchführen und sein Gesetz einführen.

Man würde nun annehmen können, Esra habe in der Zwischenzeit seinen Priesterkodex mit dem alten Gesetzeswerk vereinigt und so den Pentateuch in seiner heutigen Gestalt geschaffen. Wir können unsere gegenteilige Ansicht nicht mit zwingenden Gründen beweisen. Aber die im Jahre 444 eingeführten Reformen, so viel uns davon mehr gelegentlich in den Denkwürdigkeiten Nehemias berichtet wird, haben ihre Quelle im Priesterkodex, und es ist ja von vornherein nicht wahrscheinlich, daß Esra, der doch von der Minderwertigkeit des alten Gesetzes überzeugt war — denn wozu hätte er sonst ein neues mitgebracht — und der den Abstand zwischen beiden Gesetzen ja ohne Zweifel deutlich genug einsah, nun doch dieses alte Gesetz mit dem neuen zusammengearbeitet haben sollte. Dem Volke Konzessionen zu machen, war Esra nicht der Mann, und die Konzessionen würden auch ein sonderbares Gepräge getragen haben, wenn sie in einem Zusammenschweißen beider Gesetze bestanden hätten. Offenbar war das „liberale Element" in Jerusalem weder dem alten noch dem neuen Gesetze hold, und das „orthodoxe Element" hatte nichts gegen das neue Gesetz, sonst wäre es in jeder Form, auch in der einer Zusammenarbeitung mit dem alten abgelehnt worden. Esra wollte sein Gesetz, den Priesterkodex, einführen, dazu war er gekommen und dafür hat er, nachdem der erste Handstreich mißlungen war, in der Stille gearbeitet, und als im Jahre 444 die

Zeit gekommen war, hat er sein Gesetz eingeführt und sein Gesetz war der Priesterkodex.

Die unsere Ausführungen bis dahin als berechtigt anerkennen, pflegen nun anzunehmen, daß sehr bald nach Esra und seiner Reform die Vereinigung der beiden Bücher zum heutigen Pentateuch erfolgt sein müsse. Auch dem glauben wir widersprechen zu sollen. Was in der Zeit zwischen Esra und der Makkabäerzeit in Judäa geschah, liegt nicht im hellen Lichte der Geschichte. Was Josephus und andere darüber berichten, gehört wenigstens zum Teil der Sage an, wie wir an der Hand anderweitiger Quellen nachzuweisen vermögen, und das macht uns mißtrauisch gegenüber den Dingen, über die wir nur jüdische Quellen haben. Die Literaturdenkmäler aus der Zeit und die Streitigkeiten in Jerusalem, welche der Makkabäerzeit unmittelbar voraufgingen, lassen verschiedene Richtungen innerhalb des Judentums erkennen. Nur ist es uns nicht genau möglich, diese Literaturdenkmäler zeitlich unterzubringen. Über manche ist bezüglich der Abfassungszeit Streit und es wird schwer halten, zu allgemein gültigen Resultaten zu gelangen. Bezüglich der Zusammenarbeitung der beiden großen Gesetzbücher, des jehovistisch-deuteronomistischen und des priesterlichen, sind uns nun erst recht keine authentischen Nachrichten überliefert. Beide leiten ihren Ursprung von Mose her und der gemeine Mann hat sie ohne Zweifel auch für echt mosaisch gehalten. Die Wissenden aber hatten keine Veranlassung, das Volk aufzuklären.

Einen Termin, unter den wir mit der Zusammenschweißung der beiden Werke nicht hinabgehen können, haben wir in der Entstehungszeit derjenigen griechischen Bibelübersetzung, welche wir die Septuaginta nennen. Nur kennen wir die Zeit der Abfassung dieser Übersetzung nicht genau und was auch darüber berichtet wird, gehört der Sage an. Die Übersetzung wurde nicht vorgenommen, um die Bibliothek des Königs Ptolemäos Philadelphos um einige wertvolle Bücher zu bereichern, sondern weil die Juden in der Diaspora, die kein Hebräisch mehr verstanden, ein Bedürfnis empfanden, die heiligen Bücher in der griechischen Sprache zu haben. Es wurden auch nicht die kanonischen Bücher übersetzt,

denn solche gab es damals mit Ausnahme des Gesetzbuches kaum, sondern die Bücher, welche in der Synagoge gebraucht wurden. Verschiedene Bücher, die heute als kanonisch gelten, waren damals noch nicht geschrieben. Die Bücher wurden auch nicht alle auf einmal übersetzt, sondern nach und nach, wie das Bedürfnis sich geltend machte, am ersten wohl das Gesetz. Da nun der hebräische und griechische Pentateuch in ihrer Anordnung genau übereinstimmen, muß er in seiner heutigen Gestalt vorgelegen haben, als die Übersetzung vorgenommen wurde. Daß wir aber mit der Übersetzung nicht weit über die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts hinabgehen dürfen, kann angenommen werden. In dem Stück wird also die jüdische Sage auf Wahrheit beruhen. In den beiden Jahrhunderten, die zwischen der Reform Esras und der Übersetzung der Septuaginta liegen, sind also die beiden Gesetzbücher miteinander verschmolzen worden, aber wann da?

Bei der Beantwortung dieser Frage müssen wir uns die Chronik etwas näher ansehen. Das Buch sieht auf den ersten Blick etwas wunderlich aus. Es beginnt mit Adam und schließt offenbar mit der Zeit, in der es geschrieben wurde. Eine Ergänzung zu den Büchern der Könige ist die Chronik keineswegs, dazu enthält sie viel zu viel Stoff, den die Königsbücher auch haben, oftmals in solcher Übereinstimmung, daß diese Perikopen als direkt abgeschrieben erscheinen. Eine Profangeschichte Israels ist es auch nicht, denn der Verfasser interessiert sich kaum für geschichtliche Dinge, und selbst die Prophetengeschichten, die in den Königsbüchern einen so breiten Raum einnehmen, scheinen in der Chronik nicht des Erwähnens wert zu sein. Ihren Verfasser interessieren am meisten die gottesdienstlichen Einrichtungen, namentlich so weit die Leviten dabei tätig sind, und vor allen Dingen interessiert er sich für alles, was mit der Tempelmusik in Verbindung steht. Und doch will er, der wahrscheinlich selber ein Levit ist, nicht lediglich eine Art Gottesdienstordnung schreiben. Das wäre am besten in einer Novelle zum Gesetz geschehen, und er hätte dabei doch an seiner Anschauung festhalten können, daß der Ordner des Gottesdienstes David gewesen sei. Nicht einmal als eine „kirchliche Chronik von Jerusalem“ kann

die Chronik betrachtet werden. Dabei sind die meisten Geschlechtsregister überflüssig und dazu enthält das Werk zu viel, was in eine kirchliche Chronik nicht hineingehört.

Nach unserer Anschauung will die Chronik nicht mehr und nicht weniger sein als eine Zusammenfassung des für die Gemeinde des zweiten Tempels Wissenswertesten aus der Geschichte Israels. Ein solches Geschichtswerk lag nun der Gemeinde in den Büchern der Richter, Samuelis und der Könige vor, welches die Geschichte Israels vom Tode Josuas bis zum babylonischen Exil in lückenloser Folge enthielt. Freilich genügt das Werk in keiner Weise den Anforderungen der Geschichtsforscher. Dazu stehen die Verfasser im allgemeinen den Ereignissen, über die sie berichten, zu fern; dazu hüpfen sie über geschichtliche Tatsachen zu leichtfüßig hinweg, um sich dann wieder bei allerhand Sagen und Legenden über Gebühr lange aufzuhalten; dazu werden mitunter verschiedene Berichte zu kritiklos neben- und durcheinander berichtet. Im Exil wurden diese Geschichtsbücher im deuteronomistischen Sinne überarbeitet. Das Buch der Richter und die Bücher Samuelis weniger als die Bücher der Könige. Denn das angeblich von Mose dem Volke Israel gegebene, tatsächlich kurz vor der Reform Josijas entstandene Deuteronom sieht vor, daß es erst in Kraft treten will, wenn Israel zur Ruhe gekommen ist und „der Ort, den Jahwe erwählen wird", von welchem so oft geredet wird, ist der Tempel in Jerusalem. Vor dem Tempelbau also hat es nach der Ansicht des Deuteronoms ein das Volk bindendes Gesetz nicht gegeben. Nur der Abfall von Jahwe ist zu jeder Zeit Sünde gewesen. Die Richter, die Helden der Bücher Samuelis, tun also gelegentlich etwas, was nach dem Deuteronom eigentlich Sünde ist, und werden trotzdem von dem Überarbeiter der Bücher der Richter und Samuelis nicht getadelt, weil eben der Überarbeiter zu ihrer Zeit das Deuteronom als noch nicht rechtsgültig betrachtete. Die Könige tun ganz dasselbe, und ihnen wird es zur Sünde gerechnet, weil der Überarbeiter die Rechtsverbindlichkeit des Deuteronoms vom Tempelbau Salomos an datiert. Daß den Königen mit solcher Be- und Verurteilung Unrecht getan wird, weil sie sich doch nicht nach einem Gesetz

richten konnten, welches erst Jahrhunderte später entstand, kann dem Überarbeiter nicht zur Last gelegt werden. Er hielt, wie gesagt, das Deuteronom für ein von Moses erlassenes Gesetz, das mit dem Tempelbau in Kraft zu treten bestimmt war.

Der Priesterkodex geht nun von wesentlich anderen Anschauungen aus als das Deuteronom. Er kennt vor allen Dingen das Zwischenreich zwischen dem Erlaß des Gesetzes und seinem Inkrafttreten nicht. Moses tritt ja auch als derjenige auf, der dem Volke den Priesterkodex gibt, aber er ordnet nicht etwa an, was nach Jahrhunderten geschehen soll, sondern was er anordnet, führt er auch sofort durch. Es gibt für Israel keine Zeit, in der es das Gesetz nach Belieben halten oder nicht halten konnte. Jede Übertretung dieses Gesetzes ist Sünde. Nun hat aber tatsächlich das vorexilische Volk Israel den Priesterkodex nicht gekannt. Unter dem Sehwinkel des Priesterkodex betrachtet, war also die ganze vorexilische Zeit eine Zeit der Sünde und des Abfalls. Gegen eine solche Anschauung werden nun ja die Frommen der nachexilischen Gemeinde nichts einzuwenden gehabt haben, im Gegenteil, es wird das auch ihre Anschauung gewesen sein. Aber in dem vorhandenen Geschichtswerk kam der Standpunkt des Priesterkodex nicht zum Ausdruck; es betrachtete vielmehr die Geschichte Israels unter dem Sehwinkel des Deuteronoms, der den Freunden des Priesterkodex doch nicht genügen konnte.

So kam es zur Abfassung der Chronik. Wäre zur Zeit ihrer Abfassung das jehovistisch-deuteronomistische Werk bereits mit dem priesterlichen vereinigt gewesen, so wäre zur Abfassung der Chronik keine Veranlassung gewesen, so hätte man sich an dem vorhandenen Geschichtswerk genügen lassen können, welches ja auch vom Standpunkte eines Gesetzes aus, wenn auch gerade nicht von dem des Priesterkodex aus, die Geschichte Israels betrachtete. Hatte man aber auch noch geraume Zeit nach Esra die Absicht, das alte Gesetzbuch zu verdrängen und den Priesterkodex zum alleinigen Gemeindegesetzbuch zu machen, so lag es ja nahe, auch ein Geschichtswerk abzufassen, welches die Geschichte Israels unter dem Sehwinkel des Priesterkodex betrachtete. Das alte Geschichtswerk war für die alleinige Durchführung des Priester-

kodex ein nicht zu verachtendes Hindernis. Es zeigte denen, die sehen wollten und sehen konnten, daß Israel nicht immer unter dem Einflusse des Priesterkodex gestanden hatte, daß vielmehr das vorexilische Israel nur vom Standpunkte des in der Gemeinde noch vorhandenen und bekannten Deuteronoms aus betrachtet wurde. Einsichtige konnten daraus den ja auch vollberechtigten Schluß ziehen, daß der Priesterkodex ein jüngeres Erzeugnis der Gesetzgebung und keineswegs ein Werk Moses sei. Diese richtige Ansicht der Dinge zu verdunkeln, lag um so mehr im Interesse der Priester und Leviten, als der Priesterkodex von den Laien bedeutende Opfer für den Klerus verlangte und der annoch durchaus nicht wohlhabenden Bevölkerung Palästinas diese Leistungen durchaus nicht leicht fielen, und da infolge davon bei manchen Elementen die Lust rege gewesen sein mag, sich diesen drückenden Verpflichtungen zu entziehen.

Als einen Versuch, die Geschichte Israels vom Standpunkte des Priesterkodex aus zu schreiben, haben wir die Chronik anzusehen, und von diesem Gesichtspunkte aus erklären sich die Eigentümlichkeiten dieses Buches ganz ungezwungen. Die Geschichte Israels bis auf David wird einfach als unwesentlich übergangen. An seine Stelle treten endlose Geschlechtsregister mit wenigen eingestreuten belanglosen, weil von anderer Seite unkontrollierbaren Notizen. Für solche Geschlechtsregister interessierte man sich in damaligen Zeiten, wie man schon aus dem Priesterkodex zur Genüge erkennen kann. Die Geschichte der vordavidischen Zeit war vom Standpunkte des Priesterkodex aus nur eine Zeit des Abfalls und der Sünde und selbst fromme Männer wie Gideon und Samuel waren, von diesem Standpunkte aus betrachtet, arge Übertreter des Gesetzes. Wie auf eine so glänzende Zeit wie die Moses, in welcher der Priesterkodex in so durchaus vollkommener Weise durchgeführt war, eine Zeit so tiefen Abfalls folgen konnte, in welcher vom Priesterkodex auch nicht einmal eine Spur zu finden war, mag auch dem Verfasser der Chronik unerfindlich gewesen sein. Daher das Schweigen über diese Zeit.

Daß mit dem davidisch-salomonischen Zeitalter etwas Neues in Israel aufkam, war eine dem Volke aus dem alten Geschichts-

werke geläufige Vorstellung. Setzt aber das alte Werk in diese Zeit das Inkrafttreten des Deuteronoms, so setzt die Chronik in diese Zeit die Vorbereitung zum Tempelbau und die Ausarbeitung der levitischen Gottesdienstordnung durch David und den Tempelbau durch Salomo. Das Gesetz war nach der Meinung des Chronisten durch Mose eingeführt und der Gottesdienst bei der Stiftshütte geordnet. Aber im Tempel mußte das alles viel vollkommener und großartiger werden. Doch konnte Mose natürlich in der Wüste nicht wissen, wie sich das in der Landeshauptstadt gestalten würde. Darum überließ der Chronist diese Einrichtung dem David. Natürlich war der geschichtliche David nicht der Ordner solcher Dinge, und im vorexilischen Tempel sind sie gar nicht in dieser Weise geordnet gewesen, sondern diese Ordnung gehört erst zur Zubehör des zweiten Tempels.

Die nachsalomonische Zeit wird in der Chronik so behandelt, daß nur das Reich Juda in den Kreis der Betrachtungen gezogen wird. Mit der Abkehr vom Hause Davids und vom Tempel in Jerusalem hören die zehn Stämme von selber auf, dem Volke Jahwes anzugehören. Schon im alten Geschichtswerke war das Reich der zehn Stämme als abgöttisch verschrieen, aber man konnte doch nicht darum herum, daß das Zehnstämmereich, das „Reich Israel", das war, in welchem das Volksleben am lebendigsten pulsierte. An ihm haftete der alte Volks- und Ehrenname Israel, während das Südreich nur den Stammesnamen Juda trug. Die großen Propheten Elija und Elisa hatten im Nordreich gewirkt und das Südreich einigermaßen unberücksichtigt gelassen und erst durch die Wegführung der zehn Stämme in die assyrische Gefangenschaft wurde der Schwerpunkt der Nation nach dem Süden verlegt. Von Jesaja an wirkten nun die großen vorexilischen Propheten in Jerusalem, welches aus der Assyrernot gerettet wurde und in dem ein Jahrhundert später durch die durch das Deuteronom bedingten Reformen Josias zum ersten Male in Israels Geschichte der Versuch gemacht worden war, das Volk förmlich auf ein mosaisches Gesetz zu verpflichten.

Das spät auf das Südreich übergegangene Vorrecht wird in der Chronik als von der Reichsteilung an bestehend betrachtet.

Das Nordreich scheidet als abgöttisch mit der Reichsteilung aus. Sogar Elija und Elisa finden keine Gnade bei dem Chronisten. Nach dem Muster des Priesterkodex waren die beiden großen Propheten ja auch nicht fromm. Eigentümlich ist auch, daß die eigentliche politische Geschichte den Verfasser der Chronik noch weniger interessiert als den Verfasser der Königsbücher. Interessieren aber diesen in erster Linie die Prophetenlegenden, so hat der Chronist am meisten Interesse für den Gottesdienst im Tempel mit seinen singenden und musizierenden Leviten. Vom Standpunkte eines im persischen Zeitalter lebenden Verfassers aus aber ist das verständlich. Damals war Palästina eine persische Provinz. Die politischen Geschicke des Landes wurden am Hofe des Perserkönigs geleitet und die Juden hatten darauf keinen Einfluß. Gelegentliche Versuche, an den Empörungen teilzunehmen, die hier und da ehrgeizige Statthalter unternahmen, mögen den Juden teuer genug zu stehen gekommen sein. Dagegen war der Gottesdienst Sache der Juden, und in dem Stücke haben die Perserkönige ihnen offenbar viele Freiheit gelassen. So war denn der Gottesdienst, an dessen liturgischer Ausstattung man fleißig arbeitete, für den Verfasser der Chronik die Hauptsache, und er kann es sich wohl gar nicht anders vorstellen, als daß das auch in der vorexilischen Zeit so gewesen sei.

Der Bericht des Chronisten über die nachexilische Zeit ist offenbar aus einer Reihe von mündlichen und schriftlichen Quellen von verschiedenem Werte zusammengearbeitet. Die Zuverlässigkeit derselben ist für uns schwer zu beurteilen, da wir sie von keiner Seite her kontrollieren können. Die beiden wertvollsten Quellen, die eigenhändigen Aufzeichnungen Esras und Nehemias, sind leider viel zu wenig ausgiebig benutzt worden.

So haben wir in der Chronik ein Geschichtswerk von ziemlich minimalem geschichtlichen Wert. Es sieht die Geschichte Israels vom Standpunkte des Priesterkodex und der Perserherrschaft aus und wurde offenbar in der Absicht geschrieben, die alten Bücher der Richter, Samuelis und der Könige zu ersetzen. Wie der Priesterkodex das alte historisch-gesetzliche Werk, welches aus der Zusammenarbeitung des Jehovistenwerkes und des Deuteronomiums

entstanden war, nicht etwa ergänzen, sondern verdrängen wollte, so wollte auch die Chronik die alten historischen Bücher verdrängen und nicht ergänzen. Zusammen mit dem geschichtlichen Rahmen des Priesterkodex hatte nun das Volk einen dünnen Leitfaden der Geschichte Israels von Adam bis auf Esra und Nehemia. Gelang es, die älteren Gesetz- und Geschichtsbücher zu verdrängen, so konnte der gemeine Mann zu keinem anderen Glauben kommen, als daß der Priesterkodex das alleinige von Jahwe durch Mose dem Volke Israel gegebene Gesetz sei, daß es seit Moses Tagen immer in Israel Geltung gehabt und daß von jeher, seitdem der Tempelbau geplant gewesen sei, der Gottesdienst im Mittelpunkte des Volksinteresses gestanden habe.

Wann wurde nun dieses Werk abgefaßt? Das Geschlechtsregister der Hohenpriester geht noch drei Geschlechter hinter dem Zeitgenossen Nehemias bis auf Jaddua hinab, den Josephus einen Zeitgenossen Alexanders des Großen nennt, freilich mit unzureichenden Gründen. Denn was er von dem Zusammentreffen zwischen Jaddua und Alexander meldet, ist sagenhaft. Aber auch so kommen wir durch das Geschlechtsregister auf eine Zeit, die wenig vor dem Jahre 350 liegt. Noch weiter reicht vielleicht das Geschlechtsregister Davids hinunter, welches wir 1 Chr. 3, 10 ff. lesen. Doch läßt gerade diese Perikope auch andere Deutungen zu. Geschichtliche Daten sind aus der Zeit nach dem zweiten Aufenthalt Nehemias in Jerusalem, also nach 432, nicht vorhanden. Die Versuche, die Tätigkeit Esras und Nehemias ein Jahrhundert hinabzurücken, dürfen als gescheitert angesehen werden. Daß die Geschlechtsregister von Anfang an so weit hinabreichten wie heute, ist mindestens unerwiesen. Irgend ein Späterer kann ja am Rande oder bei einer Abschrift noch ein oder einige ihm bekannte später lebende Glieder hinzugefügt haben. Wir sind also auch in dem Punkte auf den Weg der Vermutungen gewiesen.

Man wird nun annehmen dürfen, daß auch in der Zeit nach Nehemia das Bestreben fortging, dem Priesterkodex auf Kosten der älteren Gesetze zur Alleinherrschaft zu verhelfen, wie wir bereits ausführten. So ganz aussichtslos war das Bestreben von vornherein nicht. In allzu vielen Exemplaren wird weder das alte

noch das neue Gesetz abschriftlich vorhanden gewesen sein. Die Zahl derer, die da wußten, daß es sich um verschiedene Gesetzbücher handelte, wird eine geringe gewesen sein. Die breite Masse des Volkes wird leicht zu dem Glauben zu bringen gewesen sein, daß das alleinige und uralte Gesetzbuch, nach dem man bis dahin nur nicht genau gelebt habe, der Priesterkodex sei. Aber, wenn auch noch so klein, ein Kreis von Wissenden war doch da, ein Kreis also von solchen Männern, die nicht nur das alte und das neue Gesetzbuch, sondern auch den Unterschied zwischen beiden kannten. Mag nun auch immerhin von seiten der Freunde des Priesterkodex dieses als das alleinige, uralte, von Gott dem Mose offenbarte Gesetz hingestellt worden sein, auch das Deuteronom machte Anspruch, das von Gott dem Mose geoffenbarte Gesetz zu sein. Immerhin mochten die wenigen kritischen Geister damaliger Tage fragen, welches Gesetz denn nun das bindende sei und ob wirklich der Priesterkodex allein bindend sei. Waren solche kritische Geister nun unter dem Laienelement zu finden, so mochten sie sich eher dem Deuteronom als dem Priesterkodex zuneigen, denn letzterer verlangte, wie bereits erwähnt, von den Laien viel größere Opfer. Zudem hatte das Deuteronom noch immer seine Stütze in dem alten Geschichtswerk, welches in seinem Sinne überarbeitet war, und es war noch immer Gefahr vorhanden, daß die Gemeinde den feierlich angenommenen Priesterkodex doch noch aufgab und sich auf das Deuteronom zurückzog.

Wir ließen schon oben durchblicken, daß es Erwägungen solcher Art waren, welche den Chronisten zur Abfassung seines Werkes veranlaßten. Wir wiederholen die Gründe noch einmal, um es wahrscheinlich zu machen, daß die Abfassung der Chronik schwerlich weit hinter der Einführung des Priesterkodex lag. Gab es Wissende, die vom Priesterkodex nichts wissen wollten, so mußten sie ihre Arbeit zugunsten des Deuteronoms sofort aufnehmen. Je mehr sich die breiten Massen in die Forderungen des Priesterkodex hineinlebten, je mehr sie sich überzeugten, daß er das von Anfang an in Israel gültige Gesetz war, desto schwerer war es, ihn wieder zu verdrängen. Setzte die Agitation für das Deuteronom aber sofort ein, so konnte auf einen Erfolg gerechnet

werden. Wir erfahren freilich von einer solchen Agitation nichts, aber woher sollten wir es auch erfahren? Der einzige Zeitgenosse, der davon wußte und von dem wir eine Schrift haben, ist der Chronist und der hatte als Freund des Priesterkodex allerdings ein Interesse daran, solche Kontroversen zu verschweigen. Später aber, als die beiden Gesetze zu einem einzigen verschmolzen wurden, gingen die voraufgegangenen Streitigkeiten dem Volksgedächtnis verloren, da man sie nicht mehr zu begreifen vermochte. Setzte nun die Agitation zugunsten des Deuteronoms bald nach der Einführung des Priesterkodex ein und stützte sie sich auf die alten Geschichtsbücher, so lag der Gedanke nahe, dem alten Geschichtswerk ein neues gegenüberzustellen. Die Zeit für die Abfassung der Chronik war gekommen. Weit unter das Jahr 400 dürfen wir mit der ersten Abfassung der Chronik nicht hinabgehen. In späterer Zeit mußten die Gegensätze sich ausgleichen. Sie müssen vorübergehender Natur gewesen sein, da nicht nur eine dauernde Spaltung innerhalb des Judentums vermieden wurde, sondern auch die schismatische Gemeinde der Samariter sich nicht auf die eine oder die andere Seite stellte, sondern den ausgleichenden Standpunkt zu dem ihrigen machte.

Denn der Versuch, den Priesterkodex zum allein gültigen Gesetzbuch und die Chronik zur maßgebenden Darstellung der Geschichte Israels zu machen, gelang nicht. Das Deuteronom wurde nicht in die Rumpelkammer geworfen und die alten Geschichtsbücher mit ihren Heldengeschichten und Prophetenlegenden waren offenbar dem Volke lieber als die abrupte und farblose Darstellung des Chronisten mit seiner alleinigen Vorliebe für Levitendienst und Tempelmusik. Vielleicht haben wir gerade in der Chronik den letzten Versuch der Freunde des Priesterkodex zu sehen, das Deuteronom in Verbindung mit dem Jehovistenwerk und die alten Geschichtsbücher zu verdrängen und Israel dadurch in den Bann des neuen Gesetzes zu zwingen, daß es die Entwickelung Israels unter dem Sehwinkel des Priesterkodex betrachtete.

Sobald man einsah, daß weder das alte Gesetz noch die alten Geschichtsbücher zu verdrängen waren, mußte die Frage nach dem, was nun zu geschehen habe, brennend werden. Natürlich konnte

es den Freunden des Priesterkodex nicht einfallen, ihn zugunsten des alten Gesetzes zu beseitigen. Eine Spaltung mußte unter allen Umständen vermieden werden, da offenbar das liberale Element, welches sich in erster Linie mit den umwohnenden Völkern gut stellen wollte, nicht radikal überwunden war und an der schismatischen Gemeinde der Samariter immer neuen Anhalt hatte. Es mußte eine Vermittelung gefunden werden, und diese Vermittelung übernahm die Schule mit ihren Schriftgelehrten, die eben in jenen Tagen eine Macht in Israel wurde.

Die beiden Gesetze waren bei aller ihrer Verschiedenheit doch nicht wesensverschieden, sondern nur verschiedene Stufen einer und derselben Entwickelung. Die Schule fand, daß die Gegensätze nicht groß genug seien, um eine Spaltung innerhalb des Judentums zu rechtfertigen. Im Gegenteil, wenn man beide Gesetze zu einem einzigen zu verschmelzen vermochte und wenn diese Verschmelzung Aussicht auf Annahme hatte, so fühlte die Schule sich Mannes genug, die Gegensätze wegzudeuten. So entstand eine Zusammenarbeitung beider Gesetzbücher, bei welcher der Priesterkodex zugrunde gelegt und das jehovistisch-deuteronomistische Werk in den Priesterkodex hineingearbeitet wurde. Aus diesem Grunde ist auch der Priesterkodex fast lückenlos erhalten, während das ältere Werk in seinem geschichtlichen Teile Lücken genug hat und auch im Gesetze Stellen ausgefallen sein mögen, die mit den Vorschriften des Priesterkodex schlechthin unvereinbar waren. Aus der Vereinigung der beiden Schriften aber entstand der Pentateuch in seiner heutigen Gestalt.

Der Plan, den Pentateuch zum maßgebenden Gesetz in Israel zu machen, gelang, weil er gelingen mußte. Jede Partei hatte für sich darauf verzichtet, ihr Gesetz zur alleinigen Geltung zu bringen. Die Freunde des Deuteronoms hatten dem Priesterkodex, die Freunde des Priesterkodex dem Deuteronom das Zugeständnis eines bindenden Gesetzes gemacht, und der Schule war die Arbeit übertragen, die verschiedenen Gesetze miteinander in Übereinstimmung zu bringen, eine Arbeit, die die Schule durch eine Auslegekunst gelöst hat, die dem jüdischen Scharfsinn zwar alle Ehre macht, die aber doch manchmal mehr Sinnverdrehung als Er-

klärung war. Und mußte man sich nicht einigen, einem Liberalismus gegenüber, der nicht fragte: Deuteronom oder Priesterkodex? sondern der von beiden nichts wissen wollte? Dieser Liberalismus war der lachende Dritte, wenn im Kampf um Deuteronom und Priesterkodex die Gesetzestreuen sich zerfleischten. Der Liberalismus ist bezeugt in den Tagen Esras und Nehemias und in den Tagen der Makkabäer, mithin wird er auch in der Zwischenzeit nicht gefehlt haben.

Die Vereinigung der beiden Gesetzbücher zum Pentateuch in seiner heutigen Gestalt kam der Chronik nicht zugute. Das alte Geschichtswerk genügte nun den Bedürfnissen der Gemeinde; für die neue trockene Darstellung der Geschichte war weder ein Bedürfnis noch eine besondere Vorliebe vorhanden. Für die nachexilische Zeit lag allerdings kein anderweitiges Geschichtswerk vor, und deshalb mag man ja bald den Teil der Chronik, der von dieser Zeit handelte, von der Hauptmasse abgetrennt und als Buch oder Bücher Esra besonders geführt haben. Dieser Teil schloß sich an die alten Bücher der Könige ebenso gut an wie an den verbleibenden Rest der Chronik. So hatte man denn in den Büchern Pentateuch, Josua, Richter, Samuelis und Könige eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung von der Weltschöpfung bis zum babylonischen Exil. Weder die Esrabücher noch die Chronik fanden Aufnahme in den zweiten Teil des Kanons, in den Prophetenkanon, weil sie der nachexilischen und im Sinne der Schule der nachprophetischen Zeit entstammen. In dem Schriftenkanon fanden aus den oben erwähnten Gründen die Bücher Esra eher Aufnahme als der Teil der Chronik, welcher die vorexilische Geschichte Israels behandelt. Letzterer war eigentlich überflüssig, und man hat ihn schließlich als letztes Werk wohl nur deshalb aufgenommen, weil er sich so ausführlich mit der Gottesdienstordnung und der Tempelmusik befaßt, Dingen, für die man sich je länger, je mehr interessierte, und weil in diesem Teil der Chronik David in der Weise dargestellt wird, wie man sich ihn später dachte, als man im Psalter ein Werk Davids sah.

2.

Absicht und Entstehungszeit des Buches Jona.

Von

Lic. **Hans Schmidt**, Studieninspektor in Naumburg a. Queis.

---

1. Die herrschende Meinung.

„Daß der Verfasser des Buches Jona seine Erzählung nicht als Geschichte, sondern als Dichtung verstanden wissen will", und ferner: daß er „nicht lediglich durch eine phantastische Erzählung der Einbildungskraft seiner Leser Befriedigung gewähren will, sondern es auf ihre Belehrung abgesehen hat" [1]), darf heute in der wissenschaftlichen Theologie als allgemein zugestanden betrachtet werden.

Trotz dieser gemeinsamen Voraussetzung aber lassen sich die Erklärungen, die gegenwärtig vertreten werden, in zwei scharf voneinander geschiedene Gruppen teilen.

Die einen sehen in dem Jonabuche „eine symbolische Erzählung", in der der prophetische Erzähler die „vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschicke einer größeren Gemeinschaft in einem einzelnen Konkretum habe versinnbildlichen wollen."

„Jonah ist ein Prophet; seine specielle Mission im Buch eine prophetische. Es giebt im Alten Testament nur eine Gemeinschaft von prophetischem Beruf: das Volk Israel." Folglich: „Jonah ist Israel." „Ninive ist dem entsprechend Repräsentant der Heidenwelt." „Israel hat die Aufgabe, der Heidenwelt Gottes Lehre und Recht zu predigen. Aber es hat mehr Lust an Geld und Erwerb, es entzieht sich seinem Beruf und besteigt den Kauffahrer." „In den Ängsten sucht Jonah Gott nicht, sondern schläft, während die Heiden beten. Alle Heidenvölker — auch die einzelnen Glieder der Schiffsmannschaft repräsentieren Völker, denn sie beten Jeder zu seinem Gott (1, 5) — mochten der Gottlosigkeit

---

1) Wolf Wilhelm Graf Baudissin, Einleitung in die Bücher des A. T., Leipzig 1901, S. 597 und 599.

des Gottesvolkes in dessen Bedrängnissen mit ihrem treuen Götzendienst zur Beschämung dienen." „Sie werfen das Los, das ihm den Tod bringt: d. h. auf Gottes Ordnung ..... fallen die Würfel des Vernichtungskrieges wider das Volk Israel." „Ja, Jonah muß selbst sein Schicksal verkündigen, d. h. Israel .... hat die Prophetie, welche sich mit einschließend dem ganzen Volk das böse Ende weissagt." „Jonah wird ins Meer geworfen, vom Ungeheuer verschlungen"; d. h. „Israel wird ... in Nacht und Grauen des Exils hingegeben" [1]).

Gegen diese allegorische Erklärung, die an die alte typologische (Jona ein Typus für Christus) erinnert, muß hier, wie an manchem anderen Orte, wo sie geübt wird, der Einwand erhoben werden, daß der Schreiber einer solchen Allegorie doch notwendig hätte sagen müssen, was er unter seinen Bildern versteht! Kleinert beruft sich auf Jes. 5 und Ezech. 16. Aber Jes. 5, 7 lesen wir: „Denn der Weinberg Jahwe Zebaoths ist das Haus Israel" und Ezech. 16, 46: „Und deine ältere Schwester, das ist Samaria mit ihren Töchtern, die nördlich von dir wohnt." So müßte auch hier, wenn die vorgetragene Erklärung richtig wäre, notwendig gesagt sein": „Jona aber ist das Volk Israel". Es ist doch z. B. keineswegs selbstverständlich, wenn die Israel gegenüberstehende Heidenwelt 1) durch

1) Kleinert, „Jonah" in Langes Bibelwerk 1868. Zuerst findet sich die allegorische Auslegung bei dem ältesten Bestreiter der Historizität des Buches H. von der Hardt. Gegenwärtig hat sie am meisten Zustimmung in England gefunden; vgl. C. H. H. Wright, Biblical Studies 1886 und Cheyne (z. B. in „Jonah A Study in Jewish Folklore and Religion", Theol. Rev. 1877, S. 211 ff. und in Encyklopaedia Biblica II, London 1901: „Jonah, book"). Der Unterschied der von Cheyne vorgetragenen „symbolisch-mythologischen" Auffassung von der oben wiedergegebenen Kleinertschen, läßt sich am besten durch folgendes Zitat aus dem genannten Enzyklopädieaufsatz charakterisieren: „(Der Fisch) ist der Drache des unterirdischen Ozeans, der (auf Jahwes Befehl; denn er ist von Jahwe unterworfen) Jona verschlang oder, um von dem Mythos zu seiner Anwendung überzugehen: es ist das alles aufsaugende Reich Babylon, das Israel verschlang, aber nicht, um es zu vernichten, sondern um es zu bewahren und ihm Raum zur Buße zu geben". A. a. O. S. 2568.

die Schiffer, 2) durch den großen Fisch, 3) durch Ninive versinnbildlicht werden soll [1]).

Die zweite, weit größere Gruppe moderner Erklärer sieht sicherlich mit mehr Recht in der Jonaerzählung eine Prophetenlegende mit einer bestimmten Tendenz [2]). Worin diese Tendenz bestehe, darüber sind die Meinungen ziemlich weit auseinandergegangen. Gegenwärtig aber ist es, soviel ich sehe, besonders zweierlei, was als Zweck des Buches bezeichnet wird.

1) „Das Buch hat eine apologetische Tendenz, nämlich wegen unerfüllt gebliebener Weissagungen wider die Heiden Gott zu rechtfertigen und den Unmut ob ihrer Nichterfüllung zum Schweigen zu bringen" [3]).

Aber wenn das der Zweck des Buches wäre, so müßte man doch annehmen, daß die Juden, die sich über die Nichterfüllung der alten Drohweissagungen beklagen und die hier angeblich zu besserer Einsicht gebracht werden sollen, selbst einmal eine große Bekehrung der Heiden erlebt hätten; und daß sie wie Jona trotz einer solchen Bekehrung den Vollzug des göttlichen Vernichtungsurteils verlangten; denn sonst würden sie unserm Erzähler doch erwidert haben: „Wenn Jahwe sich bekehrenden Heiden vergeben würde, so würde das uns gar nicht stören; aber das ruft unsern Unmut wach, daß von solcher Buße, wie sie Jona erlebt, bei den mit dem Untergang bedrohten Heiden keine Rede ist, und daß Jahwe trotzdem seine Weissagung nicht erfüllt" [4]).

1) Überhaupt darf man wohl sagen, daß jeder Erzählung, die ihr Verfasser allegorisch verstanden wissen will, eine Deutung des bildlich Gesagten angehängt oder irgendwie eingefügt ist: vgl. Ps. 129, 1; Ezech. 17, 12ff.; 37, 11; Dan. 7, 17ff.; 4 Esra 12, 10; Apok. Joh. 13, 18 und Jülicher, Gleichnisreden Jesu I, S. 60. Dazu kommt, daß die Schwierigkeit, mit der Kleinert seine Erklärung vor allem begründet, das Dankgebet im Leibe des Fisches, auch bei ihm unerklärt bleibt. Denn daraus, daß „Israel im Elend des Exils Gott wieder suchen soll", mag man begreifen, daß Jona vor seiner Errettung aus dem Bauche des Fisches betet — aber daß er ein Dankgebet spricht, wird dadurch um nichts begreiflicher.

2) Zuerst Semler, Apparatus ad liberalem V. Testamenti interpretationem 1773, S. 271; von ihm unabhängig Eichhorn, Michaelis, Herder.

3) Hitzig-Steiner, „Kleine Propheten", S. 179.

4) Vgl. Paulus, „Zweck der Parabel Jonah" (Memorabilien VI, 1794,

Oder aber, wenn unser Buch, wie Wellhausen meint, die „ungeduldigen jüdischen Frommen" nur lehren soll, „daß Jahwe sein Gericht über die Heiden noch immer wieder hinausschiebe, und ihnen Raum zur Buße gebe", daß er „auf eine Bekehrung in 12. Stunde hoffe", so dürfte unser Buch eben von einer geschehenen Bekehrung nicht sprechen, sondern müßte erzählen, wie Gott den Jona überzeugt habe, daß die immer noch fortsündigenden Niniviten sich endlich doch noch einmal bessern könnten. Es müßte erzählen, daß Jahwe in der sicheren Hoffnung auf Bekehrung, nicht aber wegen der schon geschehenen Bekehrung mit der Vollstreckung zurückhalte.

2) Vielleicht noch größer ist die Zahl der Gelehrten, die für die Tendenz des Buches zum Teil neben der unter 1. erwähnten die Proklamierung des Universalismus halten.

„Wahrscheinlich stellt der Verfasser in Jona eine bestimmte Richtung seiner Zeit dar. Jenen engherzigen Partikularismus des späteren Judentums, welches mit Hochmut auf alles Nichtjüdische hinabsah."

„Jona wird darüber von Unmut ergriffen; er kann es nicht verstehen, daß Gott auch gegen Ninive ein gnädiger, barmherziger und langmütiger Gott ist" [1]).

S. 35; gegen Eichhorn): „Sollte dies der Zweck der Erzählung sein, so hätte, dünkt mich, die schnelle Besserung der Niniviten nicht bloße gedichtete Möglichkeit, sondern wahre Tatsache sein müssen." Ferner: Friedrichsen, „Kritische Übersicht der verschiedenen Ansichten von dem Buche Jonas" [2], 1841, S. 272 (gegen Knobel): „Hätten sie überhaupt diese Anwendung von unserem Buche machen sollen, so mußten sie in dem Betragen der Babylonier doch etwas bemerkt haben, was mit einer Buße und Besserung einige Ähnlichkeit hatte. Davon aber ist keine Spur nachzuweisen, so wie die Sache auch an sich unwahrscheinlich ist." Dies Bedenken besteht auch dann, wenn man, wie Baudissin (a. a. O. S. 599) meint, „das Bedürfnis, die Nichterfüllung prophetischer Weissagungen gegen Babel zu rechtfertigen, sei nur aus gelehrtem Studium der Weissagungen entstanden".

1) Nowack, Kleine Propheten [2], S. 188; vgl. Cornill, Einleitung in das A. T. [5], S. 210: „Ein Protest gegen den giftigen Hochmut des Judentums nach Esra." Marti, Dodekapropheton, S. 245: „eine energische Bekämpfung des jüdischen Partikularismus und ein schönes Zeugnis des konsequenten Universalismus". Bousset, Rel. des Judentums, S. 83: „Eine Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission".

Es ist bedeutsam, daß das von mir gesperrte „auch gegen Ninive" der Nowackschen Paraphrase im Texte nicht steht. Im Text wird gesagt, daß Jona ärgerlich ist, weil Jahwe barmherzig ist, aber es wird nicht betont, weil Jahwe auch gegen Heiden barmherzig ist.

Gerade an dieser Stelle aber, wo Jona Grund und Recht seines Unmutes angeben soll, hätte, wenn dieser Grund in der Nationalität der Begnadigten lag, die starke Hervorhebung dieses Punktes, wie auch Nowack empfunden hat, gar nicht fehlen dürfen. Jona würde, wenn die Erzählung wirklich „eine energische Bekämpfung des jüdischen Partikularismus" zum Ziele hätte, sich etwa über Jahwes Bundesbrüchigkeit, über seine Barmherzigkeit gegen die Unbeschnittenen, die Feinde seines Volkes, nicht aber über seine Gnade und Langmut ganz im allgemeinen haben beklagen müssen [1]). Chr. F. Baur hat meines Erachtens recht, wenn er sagt: „Eine universal-religiöse Tendenz liegt immer nur objektiv und implizite in dem Buche. Der Verfasser selbst scheint im Grunde nichts davon zu wissen und enthält sich daher jedes Seitenblickes auf sein eigenes Volk, so sehr auch das mit dem Unglauben und Ungehorsam desselben kontrastierende Benehmen der Niniviten dazu hätte auffordern können [2])."

Worin haben wir aber, wenn unsere Erzählung weder die genannte apologetische noch eine universalistische Tendenz hat, die Absicht des Erzählers zu erblicken?

2. Das Problem und seine Behandlung.

Die Erzählung will — das zeigt sich deutlich in ihrem letzten Satze — ein bestimmtes, religiöses Problem lösen.

Sie beantwortet die Frage: Wird Jahwe eine durch Prophetenmund verurteilte Stadt begnadigen, wenn erstens ihre Bürger Buße tun und wenn zweitens viele Unschuldige in ihren Mauern sind?

1) So sagt z. B. Clemens, Rom. (I, 7, 7): Ἰωνᾶς Νινευΐταις καταστροφὴν ἐκήρυξεν, οἱ δὲ μετανοήσαντες ἔλαβον σωτηρίαν, καίπερ ἀλλότριοι τοῦ θεοῦ ὄντες.

2) „Der Prophet Jonas, ein assyrisch-babylonisches Symbol" in Illgens „Zeitschrift für hist. Theologie" VII, 1837, S. 113, Anm. 11.

Wir werden die Behandlung, die dieses Problem in unserer Erzählung gefunden hat, am besten verstehen, wenn wir uns zunächst umsehen, ob wir der gleichen Frage etwa auch sonst in der israelitischen Literatur begegnen.

Da ist nun zunächst auf die Propheten Jeremia und Ezechiel hinzuweisen, die über die beiden im Jonaproblem liegenden Fragen wiederholt ihre Meinung gesagt haben. Die erste Frage, ob Buße das Gericht abwendet, bejahen sie ebenso wie unser Erzähler: „Einen Augenblick drohe ich einem Volke und einem Königreich, es auszureißen und einzureißen und zu vertilgen. Bekehrt sich aber dann das Volk, das ich bedroht habe, von seiner Bosheit, dann gereut mich das Böse, das ich ihm zuzufügen gedachte" (Jer. 18, 7 f.). „Habe ich etwa Gefallen am Tode des Gottlosen, ist der Spruch des Herrn Jahwe, und nicht vielmehr daran, daß er sich von seinem bösen Wandel bekehrt und am Leben bleibt?" (Ezech. 18, 23).

Über die zweite Frage, ob Jahwe eine dem Untergang geweihte Stadt mit Rücksicht auf die Unschuldigen in ihren Mauern verschont, haben Jeremia und Ezechiel augenscheinlich oft mit ihren Landsleuten zu streiten gehabt. Wenn Jeremia sagt: „Lauft umher in den Gassen von Jerusalem; seht euch doch um; forscht doch und fragt auf ihren Märkten, ob ihr jemanden findet, ob da einer ist, der Recht tut, der sich um Treue müht, dann will ich der Stadt verzeihen" (Jer. 5, 1), so sieht man deutlich, daß gegenüber seiner Unheilsweissagung der Einwand erhoben wurde, Jahwe werde Jerusalem nicht zerstören; er müsse doch auf die vielen Unschuldigen in Jerusalems Mauern Rücksicht nehmen. An dieser Stelle weist Jeremia den Einwand mit der echt prophetischen Übertreibung zurück, daß auch nicht ein einziger in Jerusalem schuldlos sei. Als aber mit dem hereinbrechenden Unheil die Zuversicht des Volkes, daß Jahwe um der Unschuldigen willen Schonung üben werde, sich in die bittere Klage verwandelte: „Unsere Väter haben gesündigt; sie sind nicht mehr! Nun müssen wir ihre Schuld tragen!" (Thren. 5, 7); „Die Väter haben Herlinge gegessen und den Söhnen sind die Zähne davon stumpf geworden!" (Jer. 31, 29; Ezech. 18, 2),

da haben Jeremia sowohl als Ezechiel die für die Geschichte des Individualismus in der Religion bedeutsame Überzeugung gewonnen, daß Jahwe zwar um der Unschuldigen willen eine Stadt nicht verschonen, daß er aber die Unschuldigen auch nicht mit vernichten, sondern sie allein retten werde (Jer. 31, 29; Ezech. 18 und 14, 12 ff.).

Zu dieser individualistischen Beantwortung der zweiten im Jonaproblem liegenden Frage hat sich die den erwähnten Propheten zeitlich nicht fernstehende Erzählung von Abrahams Fürbitte für Sodom[1]) noch nicht erhoben.

Auch in dieser Erzählung wird das Problem behandelt: „Läßt sich Jahwe durch die Rücksicht auf eine Anzahl Unschuldiger bestimmen, den über eine Stadt verhängten Urteilsspruch zurückzunehmen?" Die Antwort lautet hier: „Ja; mit der Einschränkung, daß der Unschuldigen nicht zu wenige sind."

Der Erzähler stimmt also im Gegensatz zu dem ausgeprägten Individualismus Jeremias und Ezechiels mit dem Verfasser des Buches Jona darin überein, daß ihm eine gesonderte Behandlung der Unschuldigen undenkbar ist. Sie rechnen beide nur mit der Vernichtung oder der Verschonung aller.

Noch in anderer Beziehung läßt sich die Genesisepisode mit dem Jonabuche zusammenstellen: Beidemal wird die Frage in einer Erzählung aufgeworfen und beantwortet. Und beidemal geschieht das in der Form, daß eine berühmte Person der Vergangenheit von Jahwe selbst Aufschluß über die brennende Frage erhält.

Zum Vergleich darf man dazu auch heranziehen, daß Ezechiel einmal, um seine Meinung über das zu seiner Zeit augenscheinlich viel besprochene Problem zu sagen, an einem Lande exemplifiziert, in dem als die einzigen Schuldlosen drei fromme Männer der Vergangenheit, Noah, Daniel und Hiob, leben (Ezech. 14, 12 ff.).

---

1) Gen. 18, 22—32; vgl. Wellhausen, Komposition des Hexateuchs, S. 25 f.; Gunkel, Genesis [1], S. 185 f. Der Einsatz ist sicherlich „nicht vorprophetisch" (Stade, Biblische Theologie des A. T.s, S. 88), wird vom Priesterkodex vorausgesetzt (vgl. 19, 29) und atmet deuteronomischen Geist (Deut. 24, 16).

Man darf also fast von einer Gattung alttestamentlicher Erzählungen sprechen, in denen die Frage, ob Jahwes Vernichtungsurteil zurückgenommen werden kann, an Präzedenzfällen aus der Vergangenheit erörtert wird [1]).

Nun sagt Gunkel von der Genesisepisode: „Dem Verfasser liegt das abstrakte Problem am Herzen.“ Dem gegenüber ist indessen doch wohl zu sagen, daß es am nächsten liegt, die Behandlung eines solchen Problems in einer Zeit zu denken, in der es für den Behandelnden selbst brennend, in der es ihm ein konkretes Anliegen und keine abstrakte Frage ist [2]).

Auch für die Jonaerzählung ist eine solche Entstehungszeit wahrscheinlich; denn daß das Interesse an dem Schicksal Ninives die israelitische Erzählung, die deutlich auf seiten der gefährdeten Stadt steht, veranlaßt habe, ist einmal an sich schwer glaublich, anderseits schon dadurch ausgeschlossen, daß der Erzähler auf die gewaltige Größe Ninives wie auf etwas der Vergangenheit Angehöriges zurückblickt.

Den wahren Sachverhalt scheint nun auch ein kleiner Zug am Ende der Erzählung (4, 10) noch erkennen zu lassen: Jahwe sagt zu Jona: „Dich jammert der Rizinusbaum, um den du dich nicht gemüht und den du nicht groß gezogen hast, und mich sollte Ninive, die große Stadt, nicht jammern?“ Diese Antithese ist nur dann zu verstehen, wenn der Erzähler meint, Jahwe habe das Aufwachsen jener Stadt selbst mit liebevoller Mühe geleitet.

Ob ein israelitischer Erzähler das von Ninive oder irgend einer heidnischen Stadt jemals, wie etwas ganz Selbstverständliches, hat voraussetzen können?

---

1) Vgl. auch Jer. 26, 17 ff. Es kündigt sich in diesem Suchen nach Beispielen aus der Vergangenheit die deuteronomistische Geschichtsbetrachtung an, die bald darauf einsetzt und die dann schließlich die gesamten geschichtlichen Nachrichten aus der alten Zeit als ein einziges großes Beispiel für die Auffassung der Zeit vom Verhältnis Gottes zu den Menschen angesehen und in diesem Sinne überarbeitet hat.

2) Vgl. Baudissin, der a. a. O. S. 598 fragt: „was für ein spezielles Interesse der Erzähler daran hatte, diese Wahrheit zu verkündigen“.

Vielmehr wird es auch hier so sein: dem Erzähler liegt das Problem im Hinblick auf eine andere, auf seine eigene Stadt am Herzen und die Maske Ninive, die wohl gewählt ist, um eine möglichst große und sündige Stadt als Beispiel für Jahwes immer noch mögliches Erbarmen zu nennen [1]), wird hier ein wenig durchsichtig.

Handelt es sich aber um eine israelitische Stadt, so werden wir für die Entstehung unseres Buches am ehesten an eine Zeit denken, in der Jerusalem durch Prophetenmund verurteilt war und man trotzdem auf einen glücklichen Ausgang hoffte.

Die Berechtigung dieser Hoffnung zu erweisen, wäre dann der Zweck unserer Erzählung. Damit würde sich als terminus ad quem das Jahr 586 ergeben. Und die mannigfache Behandlung unseres Problems unmittelbar vor diesem Jahre berechtigt jedenfalls — ich halte diesen Schluß für unausweichlich — zu der Frage, ob wir nicht eben hier, in der Zeit unmittelbar vor dem Exil, die Jonalegende literargeschichtlich einzureihen haben.

Diese Ansicht ist bereits mehrfach ausgesprochen [2]). Und nicht allein der Grundgedanke der Erzählung, für den ich in der späteren Zeit schlechterdings keine Stelle finden kann, sondern auch manche Einzelheit ist ihr günstig. So läßt sich z. B. die gegenüber Ezechiel und Jeremia altertümliche Anschauung von der moralischen Verantwortlichkeit der Gemeinschaft als eines Ganzen bei der üblichen späten Datierung nur als ein Archaismus verstehen. Und das Gleiche gilt von der dem Jona vindizierten Meinung, daß Jahwes Macht an Palästinas Grenzen endigt, die freilich der Erzähler selbst bereits nicht mehr teilt.

Indessen, entscheiden läßt sich diese Frage nur, wenn man zunächst die Beobachtungen, die für eine viel spätere Ansetzung ins Feld geführt werden, einzeln auf ihre Beweiskraft untersucht.

---

1) Paulus a. a. O., S. 47: „Große Städte, große Sünden! Schon dies konnte den Verf. veranlassen, das übergroße Ninive zum Gegenstand der Drohungen Jehovas zu machen. ... Heiden überhaupt wählte der Verfasser, weil ihre Begnadigung um so unerwarteter sein mußte."

2) Vgl. z. B. Kleinert a. a. O.; vor allem aber: Kohler, The original form of the book of Jonah (Theol. Review. XVI, 1879, S. 149).

Dabei dürfen wir diejenigen, die sich auf später eingefügte Verse beziehen, von vornherein außer Betracht lassen[1]). Das gilt z. B. von dem in die persische Zeit weisenden Ausdruck: המלך וגדליו für die Urheber eines königlichen Ediktes. Ferner von der Beteiligung der Tiere an Trauergebräuchen, die man nach Herodot 9, 14 für eine persische Gewohnheit hält, und von der Bezeichnung Jahwes als Gott des Himmels.

An die unserem Buche widerfahrene spätere Überarbeitung darf man auch erinnern, wenn auf den Satz: ונינוה הָיְתָה עיר גדולה hingewiesen wird. Diese Äußerung — so meint man — beziehe sich auf eine vergangene Größe, von der zur Zeit des Erzählers nicht jedermann mehr etwas wußte, zur Zeit Jeremias aber sei die Stadt ja noch in jedermanns Gedächtnis gewesen. Wie leicht läßt sich — wenn dieser Einwand stichhaltig ist — annehmen, daß eine so nebensächliche, im Gang der Erzählung durchaus nicht erforderliche Notiz dem Überarbeiter in die Feder geflossen ist, für das Alter der Erzählung also nichts beweist. Man darf aber vielleicht doch auch fragen, ob nicht bereits vor 586 in Juda auf die überragende Größe Ninives als auf etwas Gewesenes zurückgeblickt werden konnte[2]). Schon seit dem Szythensturm und vollends seit der Niederwerfung des Pharao Necho standen andere Mächte als Assur jedem Israeliten bedrohlich vor Augen, Ninive war seiner alten Bedeutung beraubt und seit 606 lag es in Trümmern. Ja, bei der überraschenden Geschwindigkeit, mit der das Volk der Assyrer nach dem Zusammenbruch seines Militärstaates vom Erdboden verschwunden ist, müßte man sich meines Erachtens fast wundern, wenn seine Hauptstadt noch in persischer oder gar in griechischer Zeit zum Gegenstand einer Erzählung gemacht worden wäre.

Dagegen wird nun von dem unangefochtenen Bestande der Originalerzählung aus argumentiert, wenn man darauf hinweist,

1) Vgl. Schmidt, Die Komposition des Buches Jona", Zeitschr. für die alttest. Wissensch. 1905, S. 285 ff.

2) Nur dies liegt notwendig in dem היתה 3, 3. Der Ausdruck braucht nicht den Untergang Ninives vorauszusetzen, sondern nur zu besagen, daß Ninive zur Zeit des Erzählers nicht mehr die unmenschlich große Stadt war, als welche sie in der Erinnerung des von assyrischen Heeren zertretenen Volkes lebte; vergleiche: והארץ היתה תהו ובהו.

daß die formelhafte Aufzählung der Eigenschaften Gottes (4, 2) sich auch bei dem vermutlich nachexilischen Joel (2, 13) und in zwei jungen Psalmen (82, 15; 103, 8), ferner Exod. 34, 6 findet. Aber gerade bei einem so häufig begegnenden und formelhaften Ausdruck braucht literarische Abhängigkeit auf keiner Seite vorzuliegen. Für die zeitliche Ansetzung läßt sich dann aber auch von hier aus kaum eine Instanz gewinnen.

Am schwersten fällt der — wie man sagt — auf späteste Zeit weisende Charakter der Sprache gegen die obige Vermutung ins Gewicht:

Kautzsch bezeichnet vier im Jonabuche gebrauchte Ausdrücke als lexikalische Aramaismen [1]). Das will sagen, daß Jona in seinen vier Kapiteln halb so viel Aramaismen enthält, wie die übrigen kleinen Propheten zusammen, und etwa fünfmal so viel, als im Durchschnitt in einem gleich großen Abschnitt des Ezechiel begegnen.

Dabei ist aber wiederum zu betonen, daß von den vier Wörtern die beiden zumeist ins Gewicht fallenden den späten Auffüllungen angehören, nämlich טעם in der Bedeutung „Befehl, Edikt“ und עשת [2]).

Es bleiben übrig: 1. מַלָּח (Jon. 1, 5; Ezech. 27, 9. 27. 29), ein technischer Ausdruck, wie ihn das binnenländische Volk wohl von seinen Nachbarn entlehnen mußte [3]) und schon sehr früh entlehnt haben kann (vgl. Kautzsch a. a. O., S. 8 ff.), ohne daß wir deshalb erwarten dürften, ihm in der an Seegeschichten armen hebräischen Literatur vor Ezechiel zu begegnen. Zur Zeit dieses Propheten war das Wort jedenfalls geläufig.

2. רִבּוֹ, die Hebraisierung des entsprechenden aramäischen Zahlwortes. Wie König zuerst beobachtet hat, wird dieser Ausdruck 1 Chron. 24, 7, Esr. 2, 69, Neh. 7, 7 ff. zur Zählung auslän-

1) Kautzsch, Die Aramaismen im Alten Testament I, 1902. בשלמי, das Kautzsch zu den lexikalischen Aramaismen zählt, habe ich zu den grammatischen Aramaismen gerechnet.

2) Auch ספינה, das von manchen ebenfalls als Aramaismus betrachtet wird (vgl. dagegen z. B. Siegfried und Stade, die Jes. 2, 16 סְפִינוֹת statt שְׂכִיּוֹת lesen; Hebr. Wörterbuch S. 752) steht im Einsatz.

3) Die Ableitung von מֶלַח wird neuerdings wohl mit Grund angefochten.

discher Dinge benutzt, bei der Zählung einheimischer dagegen עשרה אלפים gebraucht. Für Jona besteht diese Beobachtung gleichfalls zu Recht. Verband man nun aber mit diesem Worte deutlich die Vorstellung von einer ausländischen Bezeichnung, der gegenüber die original-hebräische gleichfalls in Gebrauch blieb, so kann es zum Erweis einer **fortgeschrittenen** Dekomposition der hebräischen Sprache kaum als besonders geeignet erscheinen. Die Bezeichnung des Fremden mit einem Fremdwort dürfte doch jedenfalls überall das älteste Resultat der Einwirkung einer benachbarten Sprache sein [1]).

Beweiskräftiger als diese beiden Wörter erscheinen mir für die Jugend unserer Erzählung zwei grammatische Aramaismen. Es ist dies einmal der Gebrauch des Dativs statt des Objektsakkusativs (Jon. 4, 6) und ferner die Verbindung בשלמי (1, 7) und בשלי (1, 12).

Hier müssen wir uns nun aber besonders lebhaft vergegenwärtigen, daß die Erzählung in später Zeit eine starke Überarbeitung erfahren hat. Wie leicht kann dabei להציל לו aus להצילו verderbt sein [2]). Wie leicht wird man es einem Überarbeiter, der ganze Verse in seinen Text eingefügt hat, und der selbst „aramäisch dachte“ (Kautzsch a. a. O., S. 87 nach Driver) zutrauen, daß er anstatt eines entsprechenden hebräischen Ausdrucks das ihm geläufigere בשלמי und בשלי eingesetzt hat. Wir würden doch auch bei der Wiedergabe einer Erzählung ein altertümliches „sintemal“ ohne weiteres durch „weil“ ersetzen [3]). Vielleicht ist

1) Als Wörter, „die mit gutem Bedacht von der Aufnahme unter die zweifellosen Aramaismen auszuschließen“, aber „möglicherweise als Aramaismen zu bezeichnen“ sind, nennt **Kautzsch** vom Wortschatz des Jona noch: מנה in der Bedeutung „bestellen, verschaffen“ (Ps. 61, 8; Dan. 1, 11; im älteren Hebräisch: צוה und הפקיד) und שתק. Die *ἅπαξ λεγόμενα* חשב ל (von leblosen Dingen nur hier), קריאה, die andere noch hinzufügen, sind von Kautzsch mit Recht übergangen.

2) **Marti**, Dodekapropheton, S. 256. Vgl. z. B. Jer. 40, 2, wo die redaktionelle Herkunft des Objektsdativs לירמיהו durch den Wortlaut der LXX: *καὶ ἔλαβεν αὐτόν* und durch V. 1: בקחתו אתו außer Frage gestellt wird.

3) Vgl. **Stade**, Lehrbuch der hebr. Gramm. 1879, S. 21 f.: „Wenn wir wissen, von wem oder doch wenigstens aus welcher Zeit eine alttestamentliche Schrift stammt, haben wir noch nicht die mindeste Gewähr dafür, daß sie in dem jetzigen Zustande auf jene Zeit zurückgeht, daß sie weder bewußte

uns ja übrigens in der Variante: באשר למי הרעה הזאת לנו die ursprünglichere, weniger aramaisierende Form der einen in Frage kommenden Stelle noch erhalten.

Mit besonderer Angriffskraft erhebt sich endlich gegen die oben vorgeschlagene zeitliche Ansetzung unserer Schrift noch die Frage: Ist die im Buche Jona vorausgesetzte Beurteilung eines Propheten in der Zeit Jeremias und Ezechiels denkbar?

Diese Frage läßt sich am besten beantworten, wenn wir uns zunächst die Art vergegenwärtigen, in der unsere Erzählung das von ihr aufgeworfene Problem behandelt.

Wir haben dieses Problem oben so formuliert:

Nimmt Jahwe das durch Prophetenmund über eine sündige Stadt verhängte Urteil bei eintretender Bekehrung aus Gnaden zurück oder nicht?

Es stehen sich also gegenüber: Gottes Gnade und die Unverbrüchlichkeit des Prophenwortes. Jedes dieser beiden Interessen läßt der Erzähler durch eine seiner beiden Hauptpersonen vertreten. Die Unverbrüchlichkeit des Prophetenwortes durch Jona, die erbarmende Gnade durch Jahwe selbst.

Nun ist es ihm vortrefflich gelungen, sowohl die beiden Parteien im Laufe der Erzählung zu charakterisieren, als auch den Propheten ins Unrecht zu setzen.

Den Starrsinn des auf die Vollstreckung eines von ihm verkündeten Urteils eigensinnig bedachten Propheten machen uns folgende Züge anschaulich:

Er will bis ans Ende der Welt fliehen, um nur nicht durch Jahwes Gnade Lügen gestraft zu werden. Durch das hereinbrechende Unwetter wird er in seinem Trotz nicht wankend. Auch das Los, das ihn als den Schuldigen bezeichnet, kann ihn nicht zu einer reumütigen Abbitte bewegen. Selbst als die Schiffer

---

noch unbewußte Änderungen erlitten hat. Im Gegenteile macht es der Zustand, in welchem uns die alttestamentlichen Schriften überkommen sind, in höchstem Maße wahrscheinlich, daß uns die grammatischen Formen, wie sie der Konsonantentext darstellt, nicht immer treu überliefert sind, ja, daß vielfach ältere Formen willkürlich da und dort ausgemerzt worden sind."

ihn fragen, was mit ihm geschehen soll, kommt er nicht auf den Gedanken: „Ich will umkehren und Jahwes Willen tun"; sondern trotzig läßt er sich lieber ins Meer werfen. Ja, selbst im Leibe des großen Fisches dauert es drei Tage und drei Nächte, ehe er sich endlich entschließt, zu Jahwe zu beten.

Wie lebendig malt sodann die knappe Form der Unheilsverkündigung den jedem guten Ausgang abholden Eiferer! Er zögert nicht: noch am ersten Tage spricht er das verhängnisvolle Wort, damit seine Erfüllung nur nicht hinausgeschoben wird. Und als es dann nach vierzig Tagen mit Ninive nicht vorbei ist, da ist er über diese Verletzung seiner Prophetenehre so unglücklich, daß er seinen Zorn gegen Jahwe offen ausspricht und sich den Tod erbittet.

Demgegenüber die Langmut Jahwes:

Er vernichtet den ihm widerstrebenden Propheten nicht, sondern er rettet ihn durch den großen Fisch. Er ist durch ein einziges reumütiges Gebet versöhnt und vergibt den Bewohnern von Ninive sofort nach ihrer Umkehr. Und am Schluß besonders verfährt er mit dem Propheten wie ein Vater, der über die Torheit seines trotzigen Kindes lächelt und sie mit Güte überwindet. Erst mahnt er ihn freundlich, zu bedenken, ob er auch mit Recht zürne, und dann schenkt er ihm, „um seinen Unmut zu beseitigen", den schönen Baum, der ihm so große Freude macht.

Besonders meisterhaft ist nun erzählt, wie der eigensinnige Prophet von dem barmherzigen Gott seines Unrechtes überführt wird.

Im Augenblick seines trotzigsten Zorns auf Jahwes Gnade, als er sich ins Meer werfen läßt, um lieber zugrunde zu gehen, als der Möglichkeit ausgesetzt zu sein, daß ein von ihm verkündetes Urteil von Jahwe aus Gnaden nicht erfüllt werde, in demselben Augenblick läßt Gott ihn seine erbarmende Liebe in der wunderbaren Rettung am eigenen Leibe erfahren. Aber das ändert ihn nicht, und so will Jahwe ihn schließlich durch den Baum zur Anerkennung seines Begnadigungsrechtes bewegen. In kostbarer Inkonsequenz ist Jona, der erbitterte Feind der göttlichen Güte, über die Güte, die ihm selbst widerfährt, hoch erfreut. Und den Tod, den er sich eben noch gewünscht hat, weil

Gottes Freundlichkeit gegen Ninive zu groß ist, den wünscht er sich jetzt plötzlich, weil die ihm erwiesene Freundlichkeit zu schnell vorüber ist.

Hier könnte der Erzähler schließen; denn er hat denen, die um der Unverbrüchlichkeit des Prophetenwortes willen Gottes Gnade nicht gelten lassen wollen, ihr Unrecht damit erwiesen, daß er ihnen zeigt: wenn euch selbst Gottes Güte widerfährt, dann seid ihr mit einem Male anders gesonnen. Aber er gibt der Erzählung noch einen wirksamen Abschluß, indem er Jahwe konstatieren läßt, daß, wer ihn an das Prophetenwort gebunden wähnt, ihm ein Recht streitig macht, das jeder Mensch für sich in Anspruch nimmt: das Recht, Mitleid zu haben mit dem, was er mit liebevoller Mühe großgezogen hat.

Es ist unmöglich, diese Geschichte zu lesen, ohne daß man mit dem Erzähler sagt: „Ja, es gibt eine Rettung auch nach prophetischem Urteilsspruch." Jahwe hat nicht Gefallen am Tode des Sünders. Hier ist im Alten Testament eine Stelle, an der der Glaube an Gottes Güte einen wahrhaft christlichen Ausdruck gefunden hat. Und auch das berührt uns, wie ein Wort aus Jesu Munde, daß Gottes Liebe über den unschuldigen Kindern so barmherzig wacht [1]).

Paßt nun — damit kehren wir zu unserer literargeschichtlichen Untersuchung zurück — die Zeichnung des eigensinnigen Propheten mit ihrer unverkennbar polemischen Spitze [2]) in die

1) Kap. 4, 11; vgl. dagegen z. B. Jer. 6, 11: „Gieß aus (die Zornglut Jahwes) über das Kind auf der Straße." Jes. 13, 16: „Vor ihren Augen sollen ihre Kinder zerschmettert werden." Ps. 137, 9: „Heil dem, der deine Kleinen packt und an dem Felsen zerschmettert."

2) Der Prophet ist in seinem Starrsinn fast humorvoll gezeichnet; vgl. den unerwarteten und darum humorvoll wirkenden Kontrast zwischen dem Befehl: „Mach dich auf, geh nach N." und der Ausführung: „Da machte er sich auf, um nach Tarsis zu fliehen"; ferner die ganze Episode mit dem Fisch und endlich die Schilderung des zornigen Propheten (Kap. 4). Deshalb darf man jedoch nicht, wie Philippson (Einl. zu den 12 kl. Propheten 1858) von den „witzigen Situationen" unseres Buches reden, geschweige denn, wie Löwy in seiner in abscheulichem Deutsch geschriebenen Abhandlung: „Über das Buch Jona" 1892, von einer „auf die Lachlust der Leser berechneten

Zeit Jeremias und Ezechiels? Beide Propheten haben doch die Versöhnbarkeit Gottes durch Besserung mit allem Nachdruck verkündet. Ja, diese Verkündigung ist das eigentliche Zentrum ihrer Worte gewesen. Trotzdem würde ich es nicht für unmöglich halten, daß der Verfasser des Jonabuches einen dieser beiden Großen selbst vor Augen gehabt hat, als er das Bild seines eigensinnigen Propheten entwarf. Wie würden etwa Hananja oder Semaja den Jeremia geschildert haben? Würde ihnen nicht der Pessimismus, mit dem dieser Unheilsprophet von einer Bekehrung sprach, würde ihnen nicht seine rauhe, ewig scheltende Predigt als das eigentlich Charakteristische an ihm erschienen sein? Polemik verzeichnet; und es bedurfte doch nur einer leisen Verzeichnung, um etwa von Jeremia zu sagen: Ein Unheilsprophet ärgert sich über alles. Der ist überhaupt nie zufrieden, wenn er nicht Schutt und Trümmer sieht. Daß solche Vorwürfe gegen Jeremia und Ezechiel wirklich erhoben sind, daß man ihnen gesagt hat, ihre Predigt heische auch Unschuldige und sich Bekehrende zum Opfer, zeigen doch Stellen wie Ezech. 14, 22 ff.; 18. Jerem. 16, 10 ff.; 31, 29 mit aller Deutlichkeit [1]).

Nun wird man freilich einwenden, für einen polemischen Traktat sei unsere Erzählung zu abgeklärt und freundlich. Wenn ein alter Jerusalemer stritt, so fuhr er anders drein. Aber es ist, wie schon oben erwähnt, nicht zu vergessen, daß die im Alten Testament beispiellose Höhe der religiösen Überzeugung, die in unserer Erzählung lebt, der Glaube an Gottes überwindende Gnade auf Ton und Haltung der Erzählung notwendig Einfluß

Banalität" von „Bravaden und Münchhauseniaden". Die Erzählung ist mehr als ein „Spottgedicht". Sie ist vor allem ein inniges Bekenntnis zu dem Glauben an Gottes Barmherzigkeit. Das gibt ihr den warmen und herzlichen Ton, den die zum Spott geschaffene Satire nicht kennt.

1) Vgl. auch Jer. 20, 7 ff.: „Ich ward zum Gelächter den ganzen Tag; alles spottete mein. Denn so oft ich sprach, mußte ich schelten, über Unrecht und Frevel klagen. Jahwes Wort ward mir zur Schande, zum Hohn den ganzen Tag." Dazu bemerkt Gunkel: „Man nahm ihn nicht mehr ernst, weil er nichts anderes könne als über Unrecht klagen und machte sich über den Querulanten lustig" („Suchen der Zeit" I, S. 151).

gewinnen mußte. Der Eiferer Semaja nannte den Jeremia verrückt und forderte die Lehrzucht gegen ihn. Der Theologe unseres Buches hat religiöse Gründe gegen die Unheilspropheten; deshalb sucht er sie zu überzeugen, statt zu vernichten [1]).

Jedenfalls muß aber auch er auf der Seite der Leute gestanden haben, die damals der Stadt einen freundlichen Ausgang verhießen, und die Jerem. 27 ff. und Ezech. 13 so heftig gescholten werden. Hier sehen wir einmal, wie einseitig die harten Urteile jener Unheilspropheten über die das „Heil" erhoffende und verkündende Partei sind. Für eine so zarte Frömmigkeit, wie sie uns im Jonabuche (und übrigens auch in mehreren den gleichen Kreisen entstammenden Psalmen) entgegentritt, haben sie — zur Verkündigung von Gottes Zorn berufen — keine Empfindung gehabt.

3. Disposition und Stil.

Zum Schluß bedarf wegen des Tadels, den die Erzählungskunst unseres Dichters von einigen Kritikern erfahren hat, die Schönheit seiner Disposition und die eigentümliche Kraft seines Stils rühmender Hervorhebung.

Die Erzählung zerfällt in zwei einander ganz gleich gebaute Teile: Kap. 1 und 2 bilden den ersten, 3 und 4 den zweiten Teil. Jeder der beiden Teile beginnt mit einer Szene, in der Jahwe dem Jona einen Auftrag gibt. Dann folgt in beiden Teilen ein Abschnitt, in dem Jona und ihm gegenüber

---

1) Ein anderer oft erhobener Einwand gegen eine verhältnismäßig frühe Ansetzung des Buches betont die Wunderwelt, in der uns hier der Prophet vorgeführt wird, und die erst in der Vorstellung einer Zeit möglich sein soll, die von den großen Propheten fast nur noch die Namen kannte. Indessen sehen wir nicht an den alten Erzählungen von Elia und Elisa, an Jes. 7 und sonst, daß das Volk zu allen Zeiten das machtvolle, gottbeseelte Auftreten der Propheten zum Anlaß genommen hat, sie aller Wunder für fähig zu halten? „Das Unbegreifliche, Dämonische, was jene Männer dem Unsichtbaren näher stellte als den Menschen" rief „solche Erzählungen mit psychologischer Notwendigkeit ins Dasein" (Duhm, Die Gottgeweihten in der alttest. Religion, S. 13). Den Jeremia schleppte das Volk wie einen wunderwirkenden Talisman mit nach Ägypten

eine Gruppe von Menschen (erst die Schiffer, dann die Bürger) die handelnden Personen sind; und am Schluß beider Teile steht wieder eine Szene, in der Jahwe und Jona einander gegenübertreten. Diese Schlußszenen sind auch darin einander ähnlich, daß Jahwe in beiden ein Wunderwesen „entbietet".

Man hat diese Symmetrie des Aufbaues „Schematismus" genannt. Ich glaube aber darin vielmehr die Energie des Geistes erkennen zu sollen, die sich auch in der oben aufgewiesenen straffen und zielbewußten Gedankenführung verrät.

Ihr entspricht auch der „Stil" der Erzählung; Gunkel hat darauf aufmerksam gemacht, daß die Sagen der Genesis, verglichen mit modernen Erzählungen, so eigentümlich „wenig Aussagen über das Seelenleben ihrer Helden" bieten. Selbst da, wo es dem Erzähler augenscheinlich darauf ankommt, die Gefühle oder Gedanken seiner Helden zu schildern, „wo der moderne Erzähler also eine psychologische Auseinandersetzung erwarten würde, bringt der antike eine Handlung." „Der Erzähler sagt nichts über die Gedanken Adams, als das Weib ihm die Frucht reichte, sondern daß er aß; er legt nicht dar, wie gastfrei Abraham gesinnt war, sondern er erzählt, wie er die drei Männer aufnahm. Er sagt nicht, daß Sem und Japhet keusch und pietätvoll empfanden, sondern er läßt sie keusch und pietätvoll handeln; nicht, daß Joseph mit seinen Brüdern Mitleid hatte, sondern daß er sich abwandte, um zu weinen" usw. „Er hat nicht die moderne Stimmung, daß das interessanteste und würdigste Thema der Kunst das menschliche Seelenleben sei, sondern sein kindlicher Geschmack verweilt am liebsten bei der äußeren, sinnenfälligen Tatsache. Hierin aber leistet er Vorzügliches. [1])"

Die gleiche Beobachtung und das gleiche Urteil bestehen bei der Jonaerzählung [2]) zu Recht. Diese Erzählung beabsichtigt, wie wir gesehen haben, den Widerstreit von Empfindungen, die Überwindung eigensinnigen Prophetenzornes durch die erbarmende Güte Gottes zur Darstellung zu bringen; und trotzdem finden wir von

1) Gunkel, Genesis [1], S. XXVII f.

2) Wie sie nach den in der „Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft" 1905, S. 285 ff. vollzogenen Ausscheidungen vorliegt.

Anfang bis zu Ende keine Spur von „psychologischer Auseinandersetzung", sondern ausschließlich „äußere sinnenfällige Handlung". Es wird uns nicht erzählt, daß der Befehl Jahwes, in Ninive zu predigen, den Jona verdroß, sondern daß er entfloh. Nicht, daß Jahwe darüber erzürnt war, sondern daß er das Meer erregte. Nicht, daß die Schiffer sich scheuten, Jona ins Meer zu werfen, sondern daß sie ihn fragten, was sie mit ihm tun sollten. Nicht, daß Jona nach dreitägigem Verweilen im Leibe des Fisches seine Flucht bereute, sondern daß er dann endlich zu Jahwe betete. Nicht, daß Jahwe ihm nun wieder verzieh, sondern daß er befahl, der Fisch solle ihn ausspeien. Nicht, daß Jona auf Jahwes Frage: Hast du ein Recht zu zürnen, dachte: Vielleicht wird Jahwe die Stadt doch noch zerstören, sondern daß er hinausging und sich niedersetzte, um zu sehen, was mit der Stadt werde.

Die beiden einzigen Stellen, an denen die ursprüngliche Jonaerzählung etwas von dem Seelenleben ihrer Personen sagt, sind 3, 5: da glaubten sie Jahwe, und Kap. 4, 1: da wurde Jona sehr zornig.

Dem entspricht die außerordentliche Armut an Worten handelnder Personen [1]). Wie könnte man den Auftrag an Jona und die Verkündigung knapper erzählen, als dies Kap. 1, 1; 3, 1 und 3, 4 geschieht. Nur im 4. Kapitel ist ein verhältnismäßig längeres Gespräch enthalten; aber was Jahwe eigentlich sagen will, daß er eine Berechtigung hat, barmherzig zu sein, sagt er auch hier nicht mit Worten, sondern durch eine Handlung.

Zweifellos ist in dieser stilistischen Eigentümlichkeit, die unsere Erzählung nicht allein mit den Sagen der Genesis, sondern wohl mit der urwüchsigen Volkserzählung aller Völker und aller Zeiten gemeinsam hat [2]), eine Unbeholfenheit des Geistes,

1) Gunkel a. a. O., S. XXIX.

2) Vgl. z. B. viele Erzählungen in den Evangelien. Wrede urteilt vom Markusevangelium: „Es fehlen die psychologischen und sonstigen Motivierungen, die den Vorgängen erst greifbare Gestalt geben würden." Der Relativsatz scheint mir zu modern empfunden. Ferner: „Die nordischen Novellen, die sogenannten Sagas, sind nirgends knapper und zurückhaltender als da, wo gesprochen

eine Armut zu erblicken; aber wie hat es der Erzähler verstanden, „aus dieser Not eine Tugend zu machen“. Kein einziger Zug in der bewegten Handlung, der nicht dazu diente, die Personen und ihr Seelenleben greifbar vor unsere Augen zu stellen. Und um so mehr ist diese energische Kunst zu bewundern, als der Erzähler den Stoff seiner Dichtung nicht frei erfunden, sondern übernommen hat [1]).

Wenn wir uns von diesen stilistischen Beobachtungen aus der Auffüllungen erinnern, die in der erwähnten Untersuchung über die Komposition des Buches Jona ausgeschieden und deshalb hier unberücksichtigt geblieben sind, so ist auffallend, wie sehr sich diese Einsätze vom Stil der Originalerzählung unterscheiden.

Ihnen allen ist gemeinsam, daß sie zum größten Teil aus Reden der handelnden Personen bestehen, in denen deren Empfindungen zum Ausdruck kommen. So enthält der Einsatz des 3. Kapitels eine wortreiche Motivierung des großen Fastens, so gibt das Gebet dem Gefühle der Dankbarkeit beredten Ausdruck, so bekunden die Schiffer mit ausführlichen Worten ihre Scheu vor dem Prophetenmorde und auch die Erzählung, die in das erste Kapitel verflochten ist, läßt Ehrfurcht und Stolz in Frage und Antwort zum Ausdruck kommen.

So läßt sich auch von hier aus die Verschiedenheit von Stamm und Wucherung erkennen.

---

wird, und am meisten, wo in seelischer Erregung gesprochen wird; dabei schlägt diese Erregung gerade in ihrer Gedämpftheit ganz anders ins Blut des Lesers über als in den langen wohlgesetzten Reden der Italiener.“ Bonus, Kunstwart XVI, S. 446; vgl. XVIII, S. 100.

1) Die Vorgeschichte des Stoffes hoffe ich in einer besonderen Schrift zu behandeln.

3.

Die Erbsünden- und Rechtfertigungslehre der Apologie
in ihrem geschichtlichen Gegensatze zur mittelalterlichen und gleichzeitigen katholischen Theologie.

Von

Lic. theol. A. Warko in Weißwasser (Oberlausitz).

(Fortsetzung.)

Daß wir bei unserer Herausstellung des Gegensatzes in dem Verdienst- und Gnadenbegriff die beiden entscheidenden Punkte getroffen haben, bestätigt sich uns, wenn wir einen Blick auf die Motive werfen, die Melanchthon bei seiner Polemik sowohl wie bei den eigenen positiven Ausführungen geleitet haben. Zwei Vorwürfe sind es, die er immer aufs neue gegen die katholischen Theologen erhebt: obscurant gloriam et beneficia Christi et eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes (60, 3; vgl. 89, 35. 36; 100, 92 ff.; 120, 168 ff., 178, 88 ff. u. ö.).

Den ersten Vorwurf begründet Melanchthon näher: Adversarii, ne Christum omnino praetereant, requirunt notitiam historiae de Christo et tribuunt ei, quod meruerit nobis dari quendam habitum, sive ut ipsi vocant, primam gratiam, quam intelligunt habitum esse inclinantem, ut facilius diligamus Deum ... Et iubent mereri hunc habitum primum per praecedentia merita, deinde iubent mereri operibus legis incrementum illius habitus et vitam aeternam. Ita sepeliunt Christum, ne eo mediatore utantur homines, et propter ipsum sentiant, se gratis accipere remissionem peccatorum et reconciliationem sed somnient se propria impletione legis mereri remissionem peccatorum et propria impletione legis coram Deo iustos repu-

tari (62, 17 f.). Die Gegner betrachten ihre Werke, nicht Christum, als Sühne für ihre Sünden, und sie lassen die Person Christi zurücktreten hinter den Gnadenhabitus, den er uns beschafft hat, damit wir uns selbst die Seligkeit verdienen können. So begraben sie Christum. Die Genugtuungslehre nimmt Melanchthon stillschweigend herüber: oportet esse aliquam propitiationem pro peccatis nostris (69, 53; vgl. 93, 57; 226, 19), ohne sie indessen systematisch zu verwerten. Er tadelt nur dies an seinen Gegnern, daß sie ihren eigenen Verdiensten das zuschreiben, was dem Verdienste Christi allein zukommt, und daß sie statt mit der Person Christi nur mit dem von ihm verdienten Gnadenhabitus rechnen. Wir sehen: es sind die Lohntheorie und der dingliche Gnadenbegriff, gegen die sich Melanchthons Polemik wendet.

Seine Abweichung von der katholischen Lehre begründet Melanchthon damit, daß das Evangelium einen anderen modus iustificationis aufweise: evangelium cogit uti Christo in iustificatione, docet, quod per ipsum habeamus accessum ad Deum per fidem, docet, quod ipsum mediatorem et propitiatorem debeamus opponere irae Dei, docet fide in Christum accipi remissionem peccatorum et reconciliationem et vinci terrores peccati et mortis (121, 170). Man müßte geradezu meinen, Christus sei vergeblich verheißen, dargereicht, geboren und nach seinem Leiden vom Tode auferweckt worden, wenn man der gegnerischen Lehre zustimmen wollte (121, 170. 176). Wozu wäre denn Christus nötig gewesen, wenn unser Verdienst für unsere Sünden genugtun könnte? (69, 52; 111, 139). Nun ist aber Christus uns von Gott als Versöhner gegeben. Nam evangelium proprie hoc mandatum est quod praecipit, ut credamus Deum nobis propitium esse propter Christum (133, 224; 84, 11). Wer jetzt noch sein Vertrauen auf seine eigenen Werke statt auf Christus setzt, entzieht Christus die ihm gebührende Ehre eines Mittlers und Versöhners (89, 36; vgl. 100, 92. 94). Die Tatsache, daß Gott um Christi willen uns die Sünden vergeben will, läßt keine andere Betrachtungsweise unseres Verhältnisses zu Gott zu, als durch den Begriff promissio bezeichnet worden ist (74, 80; 87, 28 f.). Weil die Väter im Alten Testament wußten,

daß Christus der Preis werden sollte für unsere Sünden, darum war es ihnen klar, daß unsere Werke eine so große Schuld nicht bezahlen könnten, und darum nahmen sie die unverdiente Barmherzigkeit und Sündenvergebung im Glauben an (70, 57).

Schon bei der Erbsündenlehre begegnete uns der Gedanke, daß die Ehrfurcht vor der geschichtlichen Tatsache der Erscheinung Christi als unseres Erlösers uns zur Anerkennung unserer Sündhaftigkeit führen soll. Es ist auch hier die Ehrfurcht vor der Person Christi, die Melanchthon dazu treibt, an die Stelle der Lohnordnung die Gnadenordnung zu setzen: gloria Christi fit illustrior, cum docemus eo uti mediatore ac propitiatore (123, 178).

Aus dem gleichen Grunde beseitigt er jene Anschauung vom Werke Christi, derzufolge uns Christus den habitus dilectionis erworben hat, durch den wir uns dann selbst die Vermehrung der Gnade und endlich die Seligkeit verdienen können. Melanchthon nennt dies ein sepelire Christum. Denn nachdem Christus einmal durch sein Leiden und Sterben der Kirche den Gnadenhabitus verdient hat, hat er sich damit selbst überflüssig gemacht. An seine Stelle tritt die Gnadenkraft, die dem Christen das Erwerben von merita de condigno ermöglicht. Dem entgegnet Melanchthon: Christus non desinit esse mediator, postquam renovati sumus. Errant, qui fingunt, eum tantum primam gratiam meritum esse, nos postea placere nostra legis impletione et mereri vitam aeternam. Manet mediator Christus, et semper statuere debemus, quod propter ipsum habeamus placatum Deum, etiamsi nos indigni simus (90, 41 f.). Die Gnade, die wir Christus verdanken, ist nicht ein Vorrat dinglicher Kräfte, der, einmal beschafft, nun durch die Kirche ausgeteilt wird: sie ist die Willigkeit Gottes, uns um Christi willen unsere Sünden zu vergeben, und sie hat als Korrelat die Empfänglichkeit des Menschen, der sich durch die göttliche Barmherzigkeit trösten läßt.

Wenn nun Christi Bedeutung für uns darin besteht, daß Gott um seinetwillen uns barmherzig gesinnt sein will, so nehmen wir die rechte Stellung zu Christus ein, wenn wir im Glauben die

göttliche Verheißung, die uns um Christi willen angeboten wird, annehmen. So werden auch Christus und fides Korrelate: nomen Christi tantum fide apprehenditur ... et allegare nomen Christi est confidere nomine Christi tamquam causa seu pretio, propter quod salvamur (79, 98 vgl. 75, 82 ff.; 79, 101 u. ö.). In mannigfacher Weise drückt Melanchthon diese Zusammengehörigkeit von Christus und fides aus: fides opponit mediatorem et propitiatorem Christum irae Dei (68, 46; 100, 93); id est credere: confidere meritis Christi, quod propter ipsum certo velit Deus nobis placatus esse (72, 69); ita iustificamur, cum apprehendimus propitiatorem Christum et credimus nobis Deum propter Christum placatum esse (102, 101 vgl. 104, 110; 106, 124; 115, 149; 135, 238; 139, 257); illa virtus iustificat, quae apprehendit Christum, quae communicat nobis Christi merita, qua accipimus gratiam et pacem a Deo. Haec autem virtus fides est (103, 106); iustitia Christi nobis donatur per fidem (125, 186); fides utitur beneficiis Christi (68, 46); merita (scil. Christi) nobis donantur, si in eum credimus (122, 175); fide oportet vinci terrores peccati et mortis, cum erigimus corda cognitione Christi et sentimus nobis ignosci propter Christum ac donari merita et iustitiam Christi (252, 12).

Aus der Mannigfaltigkeit der Wendungen, die Melanchthon hier gebraucht, geht zunächst soviel mit Sicherheit hervor, daß Melanchthon noch keine objektiven dogmatischen Formeln über das Heilswerk Jesu und sein Verhältnis zum Willen Gottes einerseits, seine Folgen für die gesamte Menschheit anderseits geprägt hat. Als das allen Stellen Gemeinsame wird man herausstellen dürfen, daß wir Menschen uns dadurch in unserer Gewissensangst trösten lassen sollen, daß Gott um Christi willen uns barmherzig sein will. Eine solche Gesinnung ergreift Christum als Mittler und teilt uns seine Verdienste mit, sie ist die wahre, Gott wohlgefällige Verehrung Christi, und darum: fide in Christum iustificamur, oder: iustificamur fide, qua credit unusquisque sibi remitti peccata propter Christum. Die Vorstellung ist also nicht, wie es wohl nach einigen der zitierten Stellen scheinen

könnte, daß eine mechanische Übertragung des Verdienstes Christi auf uns Menschen stattfindet, vielmehr handelt es sich darum, daß wir zunächst aus Ehrfurcht vor der Person Christi auf alles eigene Tun verzichten und dann dessen gewiß werden, daß Gott um Christi willen uns Vergebung der Sünden schenken will. Wer so bereit ist, Christus seinen Mittler und Versöhner sein zu lassen, der ist Gott angenehm.

Diese enge Verknüpfung von Christus und fides schließt jede Wertung des Werkes Christi aus, die nicht unmittelbar auf die Entstehung des Glaubens und damit auf die Rechtfertigung des einzelnen Christen abzielt. Nicht darauf kommt es Melanchthon an, zu zeigen, daß durch Christi Werk das Verhältnis des Menschen zu Gott objektiv real verändert ist, daß Gottes Zorn gegen die Menschheit gestillt ist. Er will beschreiben, wie der Christ, der auch jetzt noch unter dem Zorn Gottes steht und durch das Gesetz geängstet wird, den Mittler Jesus ergreift, ihn dem Zorne Gottes entgegenhält und so Frieden und Ruhe für sein Herz findet (100, 93; 121, 170; 122, 174; 123, 179). Adversarii Christum ita intelligunt mediatorem et propitiatorem esse, quia m e r u e r i t habitum dilectionis, non iubent n u n c eo uti mediatore sed prorsus sepulto Christo fingunt nos habere accessum per propria opera et per haec habitum illum mereri et postea dilectione illa accedere ad Deum . . . Paulus econtra docet nos habere accessum, hoc est reconciliationem per Christum. Et ut ostenderet, quomodo id fiat, addit, quod per fidem habeamus accessum. Fide igitur propter Christum accipimus remissionem peccatorum (74, 81). Wenn Christi Werk nur darin besteht, daß er seiner Kirche einen dinglichen Besitz erworben h a t, dann ist es in der Vergangenheit abgeschlossen. Dann tritt Christus als Person hinter dem dinglichen Gnadenhabitus vollständig zurück, und der Christ hat es nur mit der sakramentalen Gnade und ihrer Verwalterin, der Kirche, zu tun. Ist aber Christus dazu gegeben, daß uns um seinetwillen die Sünden vergeben werden (Praesens! 84, 11), und kann diese Sündenvergebung nur durch den evangelisch verstandenen Glauben angeeignet werden, so ergibt sich schon aus diesem Gegensatze, daß

Melanchthon als Zweck des Werkes Jesu nur die Rechtfertigung des einzelnen Sünders betrachtet. Nur dann ist Christus unser Mittler, wenn wir ihn in unserer Rechtfertigung wirklich gebrauchen (72, 69) und davon überzeugt sind, daß wir seinetwegen Gott angenehm sind. Nur so bleibt Christus der Mittler und Versöhner für jeden einzelnen unter uns und tritt nicht hinter irgend einem dinglichen Besitze, den er der Menschheit erworben hat, zurück (vgl. Eichhorn a. a. O., S. 441 ff.).

Das Bestreben, Christi Ruhm zu wahren, ist das eine praktische Motiv für Melanchthons Rechtfertigungslehre, wie er sie im Gegensatz zur katholischen Theologie entwickelt. Die Ehre Christi wird gemindert, wenn wir durch unsere Werke die Sündenvergebung erlangen wollen. Darum muß die Lohnordnung der Gnadenordnung weichen, in der wir Gott angenehm sind, wenn wir uns durch die Verheißung trösten lassen, daß Gott uns um Christi willen gnädig sein will. Christi Ruhm wird aber auch geschmälert, wenn wir seine Person ganz hinter den Ertrag seines Werkes zurücktreten lassen, wie dies katholischerseits geschieht. Darum beseitigt Melanchthon den katholischen Gnadenbegriff. Christi Werk, durch das er uns die göttliche Barmherzigkeit erwirkt hat, findet sein Ziel im Zustandekommen des Glaubens und damit in der Rechtfertigung des einzelnen Sünders. Objektive Betrachtungen über Christi Werk fehlen. Dieses wird vielmehr nur in Beziehung gesetzt zu dem innermenschlichen Prozeß der Heilsaneignung im Glauben. Jeder Christ muß persönlich im Glauben Christum als den Mittler ergreifen und ihn dem Zorne Gottes entgegenhalten.

Der zweite Vorwurf, den Melanchthon gegen die Theologen erhebt, lautet: eripiunt piis conscientiis propositas in Christo consolationes. Die Gegner wähnen, durch Gesetzeserfüllung sich die Sündenvergebung verdienen zu können. Für sie verlangt ja das Gesetz im wesentlichen nur die civilia opera, und bei ihrer optimistischen Beurteilung der menschlichen Natur glauben sie auch, Gott wenigstens per actum elicitum dilectionis lieben zu können. Wir sehen, wie Melanchthon diesen Wahn durch ein religiöses Verständnis des Gesetzes und eine tiefere Einsicht in

die menschliche Verderbtheit zerstört. Die Gegner sind müßige, unerfahrene Leute. Sie haben es noch nicht gespürt, was es heißt, vor Gottes Gericht zu zittern. Lex enim semper accusat conscientias et perterrefacit. In den Ängsten und Kämpfen des Gewissens spürt es der Mensch, wie eitel solche philosophische Spekulationen sind. Donec (Deus) terret et videtur nos abiicere in aeternam mortem, non potest se erigere natura humana, ut diligat iratum, iudicantem, punientem (66, 36—38). Solange das Verhältnis des Menschen zu Gott als Lohnordnung aufgefaßt wird, ist Heilsgewißheit unmöglich (76, 84; 89, 36; 90, 43; 93, 59). Quid est aliud haec doctrina nisi doctrina desperationis? (124, 180; 128, 200; 178, 88 ff.). Nicht eigenes Tun kann dem Menschen, der vor der Anklage des unerfüllbaren Gesetzes erzittert, Ruhe geben. Deshalb hat Gott in der Verheißung ausgesprochen, daß er uns um Christi willen barmherzig sein will. Sciant igitur piae conscientiae hoc esse mandatum Dei, ut credant sibi gratis ignosci propter Christum non propter nostra opera. Et hoc mandato Dei sustentent se adversus desperationem et adversus terrores peccati et mortis (174, 72). Haec fides ita sequitur terrores, ut vincat eos et reddat pacatam conscientiam (172, 60). Nur die Gnadenordnung, wie sie durch das Begriffspaar promissio und fides gekennzeichnet ist, vermag dem Christen Trost und Heilsgewißheit zu verschaffen, und nur sie vermag dem schon Gerechtfertigten immer wieder neue zu geben, wenn sie ihm angesichts der eigenen Unvollkommenheit zu entschwinden droht (91, 46).

Und noch aus einem zweiten Grunde ist Heilsgewißheit für den katholischen Christen vollkommen ausgeschlossen. Er weiß nie sicher, ob er im Stande der Gnade ist und de condigno verdient, weil die infusio gratiae bei dem katholischen Gnadenbegriff nicht imstande ist, irgendwie auf das Bewußtsein des Menschen einzuwirken. Der charakteristische Zug einer Frömmigkeit, wie sie einer derartigen Theologie entspricht, ist Heilsunsicherheit, ein unruhiges Tasten und Suchen nach Garantien dafür, daß das eigene Tun wirklich genügt, die von Gott gestellte Bedingung zu erfüllen. Das Wandeln in guten Werken

ist nicht ein freudiger Eifer, der seinen Dank gegen Gott durch die Tat beweisen will, sondern ein ängstliches Hasten und Ringen, durch möglichst viele gute Werke das unruhige Gewissen zu beschwichtigen.

Melanchthon will erschrockene Gewissen trösten, verzagte Menschenherzen, die nach Heilsgewißheit verlangen, aufrichten. Darum kann er mit einer gratia, die der Mensch eingegossen erhält, ohne daß sein Bewußtsein davon berührt wird, nichts anfangen. Solange die Rechtfertigung im Mitteilen dinglicher Kräfte besteht, bleibt das Verlangen der geängsteten Gewissen nach Trost ungestillt. Darum verweist Melanchthon die trostbedürftigen Herzen auf die misericordia Dei, und es kommt ihm nun alles darauf an, deutlich zu zeigen, wie der Mensch, der in seiner Gewissensangst die Kunde von Gottes Barmherzigkeit vernimmt, sich dadurch trösten läßt und so dessen persönlich gewiß wird, daß Gott ihm gnädig gesinnt ist. Das Bestreben, allen Frommen verständlich zu werden, so daß alle ihm aus ihrer persönlichen Erfahrung zustimmen müssen, ist infolgedessen ein leitender Gesichtspunkt für Melanchthons Art, die Rechtfertigungslehre darzustellen (vgl. oben S. 106).

Aus diesem vorherrschenden Bemühen, das Bedürfnis nach Heilsgewißheit zu befriedigen, erklärt es sich, daß die Rechtfertigungslehre der Apologie durchaus vom Standpunkte des heilsuchenden Menschen entworfen ist, und daß Melanchthon daher alle objektiv dogmatischen Aussagen über die Möglichkeit der Sündenvergebung von seiten Gottes, über die Bedeutung des Werkes Christi, über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium beiseite läßt. Aller Nachdruck wird darauf gelegt, zu zeigen, wie der Gerechtfertigte sich auch dessen wirklich bewußt wird, bei Gott in Gnaden zu sein. Justificari heißt nicht nur: gerechtfertigt werden, sondern vor allem: sich gerechtfertigt wissen. Wer nicht weiß, daß ihm die Sünden vergeben sind, dem sind sie nicht vergeben. Wer nicht weiß, daß er von Gott begnadigt ist und dessen nicht zuversichtlich gewiß ist, der ist nicht gerecht. „So lang das Herz nicht Friede für Gott hat, kann es nicht gerecht sein; denn es fleuhet für Gottes Zorn und verzweifelt, und

wollt, daß Gott nicht richtet. Darum kann das Herz nicht gerecht und Gott angenehm sein, dieweil es nicht Friede mit Gott hat. Nu macht der Glaub allein, daß das Herz zufrieden wird und erlangt Ruhe und Leben. ... Darum muß folgen, daß wir allein durch Glauben Gott angenehm und gerecht sind, so wir im Herzen schließen, Gott wolle uns gnädig sein, nicht von wegen unser Werk und Erfüllung des Gesetzes, sondern aus lauter Gnaden um Christus willen" (deutsche Übersetz. Walch 109, vgl. 74, 79; 92, 55; 121, 171; und Oktavausgabe Corp. Ref. XXVII 456, Anm. 86; 486, Anm. 43).

Weil die Lohnordnung den Menschen nie seines Heils gewiß werden läßt, darum ist sie zu beseitigen und durch die Gnadenordnung zu ersetzen. Weil die gratia infusa außerstande ist, erschrockene Gewissen zu trösten, darum ist dieser Gnadenbegriff untauglich. Wieder richtet sich die Polemik gegen diese beiden grundlegenden katholischen Anschauungen, und wir finden unsere früher über den Gegensatz der beiden Rechtfertigungslehren aufgestellte Behauptung bestätigt. Zugleich haben wir die Ziele kennen gelernt, die Melanchthon mit seiner Rechtfertigungslehre im Auge hat: Christi Ehre zu wahren und geängstete Gewissen zu trösten [1]).

Man hat wohl bisweilen gemeint, der Unterschied zwischen evangelischer und katholischer Rechtfertigungslehre bestehe darin, daß evangelischerseits in der Rechtfertigung ein Urteil über den Menschen gefällt wird, das dem wirklichen Zustande des Menschen nicht entspricht, während katholischerseits dem Menschen von Gott die geforderte Qualität mitgeteilt wird, so daß Tatbestand und Urteil übereinstimmen. Diese Anschauung ist, wenigstens für die

---

1) Es sei gleich hier auf eine später noch genauer zu besprechende Stelle hingewiesen, in der man meint, die wahre Zweckbeziehung für Melanchthons Rechtfertigungslehre gefunden zu haben: ideo iustificamur, ut iusti bene operari et legi Dei oboedire incipiamus (134, 227). Mit den oben genannten von Melanchthon nicht nur einmal, sondern durch die ganze Apologie immer wiederholten Motiven hat dieser Satz nichts gemein. Er gehört jedenfalls nicht jenem großen, im Gegensatze zum Katholizismus entwickelten Gedankenzusammenhange an.

Apologie, grundfalsch. Auch nach evangelischer Anschauung geht mit dem Menschen in der Rechtfertigung eine reale Veränderung vor sich: aus dem verzweifelten, durch die Anklagen des Gesetzes erschreckten Menschen wird ein frohes, freudiges Gotteskind, und der Mensch, der sich so durch die göttliche Verheißung trösten läßt, wird nicht nur für gottwohlgefällig erklärt, obwohl er es in Wirklichkeit eigentlich nicht ist, sondern er ist wirklich so, wie ihn Gott haben will; er entspricht tatsächlich dem Maßstabe, den Gott zu seiner Beurteilung anlegt. Der Unterschied zwischen den beiderseitigen Rechtfertigungslehren besteht erstens darin, daß jenes Anderswerden nicht durch die Mitteilung einer dinglichen Kraft erzielt wird, sondern ein Vorgang ist, der sich im Bewußtsein des Menschen vollzieht. Handelt es sich katholischerseits um die Einflößung einer unpersönlichen Kraft, die den Menschen moralisch stärkt, ihn zum Vollbringen guter Werke befähigt, so besteht für die Reformatoren die Rechtfertigung in dem Werden einer neuen Gesinnung. Der natürliche Mensch widerstrebt Gott, wo er kann, er flieht Gott und haßt ihn. Durch die Rechtfertigung erhält das ganze Denken und Wollen des Menschen eine andere Richtung. Statt von Gott abgewandt zu sein, ist es jetzt Gott zugekehrt. Statt Gott zu hassen, liebt er ihn, statt ihn zu fliehen, sucht er ihn auf und läßt sich von ihm trösten. In der katholischen Rechtfertigungslehre handelt es sich nur um ein Additionsexempel: zu den natürlichen Kräften des Menschen tritt noch eine übernatürliche Kraft hinzu, die die Leistungsfähigkeit steigert. Der freie Wille und die Gnade müssen zusammenwirken, soll ein meritum de condigno zustande kommen. Der Wille ist derselbe vor wie nach der Rechtfertigung. Schon vorher kann er ja Gott über alles lieben und die göttlichen Gebote erfüllen, quoad substantiam actuum. Nur gekräftigt ist er worden durch die hinzukommende Gnade. Sie bewirkt, daß die guten Werke von nun an nicht nur gesetzmäßig, sondern auch verdienstlich sind. Der Mensch an sich ist der alte geblieben. Nach protestantischer Lehre wird der Mensch durch die Rechtfertigung das Gegenteil von dem, was er bisher gewesen ist. Es findet eine totale Umkehr der gesamten Willensrichtung, nicht nur eine Kraftvermehrung für

das an sich gleichbleibende Wollen statt. Der Mensch gibt seinen in der Gesinnung beruhenden Gegensatz gegen Gott auf und wendet sich mit seinem ganzen Herzen Gott zu. Hier wie dort handelt es sich um ein reales Werden: dort um ein Stärkerwerden, ein Vermehrtwerden der natürlichen Kräfte, um ein übernatürliches Plus, hier um ein vollkommenes Anderswerden, um eine Umwandlung der Gesinnung.

Der zweite Unterschied, der die beiderseits vorhandenen Anschauungen vom Gerechtwerden trennt, liegt in der verschiedenen Auffassung vom Willen Gottes, dem der Mensch in der Rechtfertigung konform wird. Nach katholischer Auffassung besteht das rechte Verhalten des Menschen Gott gegenüber darin, daß der Mensch sich bemüht, Gott etwas zu geben, bestimmte von Gott vorgeschriebene Leistungen zu verrichten. Der Ausdruck des göttlichen Willens, dem der Mensch gerecht zu werden sucht, ist das Gesetz. In ihm verlangt Gott ein positives Handeln des Menschen. Erfüllt dieser die göttliche Forderung, dann erhält er den versprochenen Lohn. Melanchthon verwirft nicht nur den Lohngedanken, er beseitigt überhaupt jene Auffassung vom Willen Gottes, die den rechten Gottesdienst in der Gesetzeserfüllung erblickt. Wir sind ja gar nicht imstande, das göttliche Gesetz zu halten, weder vor noch nach der Rechtfertigung. Der Mensch, der das Gesetz zur Richtschnur seines ganzen Verhaltens Gott gegenüber macht, wird immer wieder, auch nach der Rechtfertigung, die Erfahrung machen, daß das Gesetz ihn verdammt, und diese Erfahrung drängt ihn immer weiter von Gott ab, statt ihn zu Gott hinzuführen. Er wird schließlich dazu kommen, den Gott zu hassen, der Unmögliches von ihm verlangt. — Aber es ist gar nicht Gottes Wille, daß der Mensch sich abquälen soll, ihn durch Gesetzeserfüllung zu ehren. Im Evangelium hat er uns einen ganz anderen Weg gezeigt, der zu ihm führt. Nicht geben sollen wir Gott unsere Leistungen, sondern uns schenken lassen, annehmen, was Gott uns anbietet, d. h. „glauben“: velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis (69, 48). Der Mensch soll ablassen von dem Wahne, als könne er Gott über alles lieben und seine Gebote halten, sei es auch

nur quoad substantiam actuum. Auf dem Wege des Gesetzes wird er nie zur Gemeinschaft mit Gott kommen. Dies Ziel kann er nur erreichen, wenn er unter Verzicht auf eigenes Leistenwollen sich dem Willen Gottes, wie er im Evangelium ausgesprochen ist, in Demut unterordnet und von Gott annimmt, was er ihm anbietet. Fides est λατρεία, quae accipit a Deo oblata beneficia; iustitia legis est λατρεία, quae offert Deo nostra merita. Fide sic vult coli Deus, ut ab ipso accipiamus ea, quae promittit et offert (69, 49). Der Mensch, der Gott nicht geben will, sondern bereit ist anzunehmen, der ist Gott angenehm. Er ist gerecht, nicht weil er Gottes Gesetz erfüllt, sondern weil er dem Willen Gottes entspricht, den er uns im Evangelium offenbar gemacht hat. In dem verschiedenen Verständnis des Willens Gottes beruht also der Unterschied. Dort meint der Mensch, Gott verlange von ihm Gesetzeserfüllung, hier herrscht die Überzeugung, Gott will nichts von uns haben, sondern will uns etwas geben. Dort ist infolgedessen der Mensch gerecht, der das Gesetz erfüllt, hier der, welcher annimmt, was Gott ihm gibt.

Wie in der Erbsündenlehre konzentriert Melanchthon auch bei der Besprechung der Rechtfertigung alles auf das Verhältnis des Menschen zu Gott. Der Begriff des Sittlichen im Unterschiede vom Religiösen ist auch hier nicht gebildet. Aber ebenso können wir ganz analog der Erbsündenlehre sehen, wie auch hier in diesen rein religiös orientierten Ausführungen wichtige Erkenntnisse für das Wesen des Sittlichen beschlossen liegen.

Wir hatten oben als Errungenschaft der Reformation gegenüber dem katholischen Mittelalter die Erkenntnis festgestellt, daß der Mensch Träger einer Willensrichtung ist. Dieser Wille ist, wie sich gleichfalls aus der Erbsündenlehre ergibt, beim natürlichen Menschen noch nicht auf persönliche Gemeinschaft mit anderen gerichtet. Der Mensch ist von Natur ein Einzelwesen, nicht imstande, von sich aus in sittliche Gemeinschaft mit anderen Personen einzutreten.

Aus dem vorhin über die Rechtfertigung gesagten folgt nun, daß nur e i n Weg zur Erreichung dieses Zieles führt: die völlige

Umwandlung der Gesinnung. Für die katholische Theologie ist, wie man wohl gesagt hat, das christlich Sittliche das höhere Stockwerk, welches man auf das natürlich Sittliche aufsetzt. Das Alte bleibt, es kommt nur etwas Neues hinzu. Der Gegensatz von Gott und Mensch ist unter den Kategorien des Endlichen und Unendlichen, Natürlichen und Übernatürlichen, also nicht sittlich, sondern metaphysisch gedacht. In der Rechtfertigung erhält der Mensch den Zuwachs an übernatürlichen Kräften, der ihm als bloßem Naturwesen zur Erlangung seines übernatürlichen Zieles bisher fehlte. In der protestantischen Rechtfertigungslehre ist mit der Auffassung vom Menschen als einem bloßen Naturwesen gebrochen und seine Eigenart als Trägers einer geistigen Willensrichtung erkannt. Etwas Neues kann demnach nur durch völlige bewußte Umkehr entstehen. Der Mensch muß seinen Willen, der sich immer nur mit sich selbst beschäftigte und jede Gemeinschaft zurückwies, aufgeben, er muß völlig umdenken; nur so kann er zu persönlicher Gemeinschaft kommen und damit zu sittlichem Leben erwachen.

Und fragen wir weiter, welcher Art die neue Gesinnung, das Resultat jener Umwandlung, ist, so bietet sich uns die Antwort darauf in dem Glaubensbegriff Melanchthons. Der Mensch, welcher jene Umwandlung erlebt hat, gibt es auf, sich durch eignes Tun Geltung vor Gott zu verschaffen, sondern läßt sich mit Gottes Gnadenerweisungen beschenken. Wer das Gesetz als Gottes Willen zu erfüllen sich bemüht, spricht damit aus, daß er auf eine persönliche Gemeinschaft mit Gott im Grunde genommen verzichtet. Er will ja Gott etwas geben und zeigt dadurch, daß er Gott gar nicht braucht, daß er vorwärts kommt, ohne Gott persönlich nahe zu treten. Nach Melanchthon ist persönliche Gemeinschaft mit Gott nur möglich, wenn der Mensch sich von jener Anmaßung, selbst etwas leisten und Gott darbieten zu können, vollkommen frei macht und sich ganz darauf beschränkt, sich von Gott geben zu lassen, was dieser ihm anbietet. Die Pflege persönlicher Gemeinschaft besteht nicht im Gebenwollen, sondern in der Bereitschaft, sich geben zu lassen und in der darin eingeschlossenen Unterordnung der eigenen Person unter die andere.

Solcher Art ist die neue Gesinnung, die in der Rechtfertigung im Menschen erwächst [1]).

Wir haben den Gegensatz der beiden Rechtfertigungslehren bis in seinen innersten Kern untersucht und gesehen, wie die verschiedenen Lehren im Grunde genommen auf ganz entgegengesetzten Ansichten über das Wesen des Menschen beruhen, wie vor allem die Neubildung der protestantischen Rechtfertigungslehre von ganz neuen Erkenntnissen über die Eigentümlichkeit geistig persönlichen Lebens ausgeht. Ganz verschieden sind demzufolge auch die Ziele, die auf den beiden Wegen erreicht werden sollen. Nach katholischer Anschauung soll der Mensch aus seinem Dasein als bloßes Naturwesen hinausgehoben und zur Erreichung des übernatürlichen Zieles der Seligkeit befähigt werden. Gott wirkt durch die gratia infusa mit dem menschlichen liberum arbitrium zusammen: in der Rechtfertigung wird der Mensch durch die Gnadeneingießung moralisch gekräftigt und instand gesetzt, sich vermöge seines freien Willens Verdienste, dadurch Vermehrung der sittlichen Kräfte und schließlich die Seligkeit zu erwerben. Moralische Kräftigung zum Vollbringen guter Werke ist das Ziel der Rechtfertigung. Melanchthons Rechtfertigungslehre will die Frage beantworten: wie kann der von den unerfüllbaren Forderungen des Gesetzes geängstete Mensch die innere Gewißheit erlangen, daß Gott trotz seiner Sünden doch seine Gemeinschaft sucht, und wie kann er diese Zuversicht immer aufs neue wiedererlangen? Persönliche Heilsgewißheit in der Gemeinschaft mit Gott trotz immer sich wiederholender Sünden ist hier das Ziel der Rechtfertigung.

Dieses Resultat muß noch sichergestellt werden gegen die Behauptung, daß auch nach evangelischer Lehre die Rechtfertigung im letzten Grunde der sittlichen Kräftigung des Menschen dienen, ihn zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes befähigen solle, zumal da es eine ganze Reihe von Stellen in der Apologie gibt, die für diese Behauptung sprechen. Wir müssen zu diesem Zwecke noch einmal

1) Vgl. den an Luthers Heidelberger Thesen sich anschließenden Vortrag Stanges über „Die Heilsbedeutung des Gesetzes", 1904.

auf Melanchthons Lehre von Gesetz und Evangelium zurückkommen.

In der Rekapitulation seiner Rechtfertigungslehre (119, 165 ff.) sagt Melanchthon: die Gegner kennen zwei Arten von Gerechtigkeit: 1. eine iustitia rationis: durch die externa opera der zweiten Tafel meinen sie sich die Gnade verdienen zu können, 2. eine iustitia legis: nach dem Gnadenempfange glauben sie imstande zu sein, auch die Gebote der ersten Tafel zu erfüllen und so sich die Seligkeit zu verdienen. Melanchthons Urteil über die beiden modi iustificationis lautet: quia uterque modus excludit Christum, ideo reprehendendi sunt; evangelium alium modum ostendit, evangelium cogit uti Christo in iustificatione. Wie dies zu geschehen hat, ist oben erörtert worden. Diesem neuen modus iustificationis entspricht eine neue iustitia, die iustitia fidei: der Mensch ist gerecht vor Gott, der es aufgibt, durch Gesetzeserfüllung sich vor Gott Geltung zu verschaffen, sondern der annimmt, was Gott ihm in der Verheißung anbietet. Das Gesetz hat grundsätzlich keine positive Bedeutung für die Rechtfertigung. Es gibt keine iustitia legis. Der Wille Gottes als Evangelium fordert nicht Gesetzeserfüllung, sondern bietet Sündenvergebung an und befiehlt, daß wir sie annehmen (125, 187). Das ist der wahre Gottesdienst des Evangeliums. Auch die Werke des Gerechtfertigten gelten nur deswegen als iustitiae, weil sie Früchte des Glaubens sind, nicht als Gesetzeserfüllungen. Denn sowie wir das Gesetz wieder zum bestimmenden Faktor in unserem Verhalten Gott gegenüber werden lassen, unterstehen wir rettungslos wieder seinem Verdammungsurteil.

Es liegt in der Konsequenz dieser Gedanken, daß jede positive Bedeutung des Gesetzes für den Gerechtfertigten verneint und überhaupt nicht mehr von Gesetzeserfüllung nach der Rechtfertigung gesprochen wird. Wohl ergibt sich aus jener Umwandlung der Gesinnung, die in dem Getröstetwerden durch die göttliche Verheißung besteht, eine ganz neue Stellung des menschlichen Herzens zu Gott: illa consolatio est nova et spiritualis vita (71, 62). Wir fangen an, Gott zu fürchten, ihn zu lieben, ihn um Hilfe zu bitten, ihm zu danken, ihm in Anfechtungen zu gehorchen.

Ja, wir fangen auch an, die Nächsten zu lieben, weil auch sie ein neues Herz, einen neuen Sinn und Mut haben (83, 4). Aber alle diese motus spirituales sind nur notwendige Äußerungen jenes neuen Lebensstandes. Sie sind innerlich notwendige Betätigungen der Gottesgemeinschaft, aber sie tragen durchaus nicht den Charakter von Erfüllungen imperativischer Gesetzesforderungen.

Melanchthon kennt wohl eine positive Wertung dieser Werke des Gerechtfertigten. Er führt mehrere Gründe an, weshalb gute Werke geschehen müssen. Sie sind zu tun: ad exercendam fidem (95, 68)[1]. Melanchthon hat damit sicher gemeint, „daß der Gläubige an seinen Werken merkt, daß er den Glauben hat und so seines Glaubens sich mehr getröstet“[2]. In der von Eichhorn angeführten Parallelstelle (116, 154 f.) spricht Melanchthon es selbst aus: die Werke sind nur nötig, quia nobis opus est habere externa signa tantae promissionis, quia conscientia pavida multiplici consolatione opus habet. Dieser Grund ist an sich vollkommen klar. Unverständlich ist nur, wie Melanchthon durch seine Gleichsetzung der Werke mit den Sakramenten das angegebene Ziel meint erreichen zu können. Aber für uns genügt es, zu konstatieren, daß als Zweck für das Tun guter Werke die Gewissensberuhigung genannt wird, daß wir uns also in dem Gedankenkreise befinden, der von dem Begriffe promissio beherrscht wird[3]. Dasselbe gilt von dem vorhergehenden Satze, daß gute Werke zu tun sind, weil sie notwendig dem Glauben folgen müssen, weil also die Buße nur Heuchelei ist, wenn die guten Werke ausbleiben (116, 153 f.). Weiter gibt Melanchthon in der anfänglich zitierten Stelle (95, 68) noch als Gründe für die guten Werke an: confessio et gratiarum actio. Der Mensch, der durch sein

1) Der hier weggelassene erste Grund (propter mandata Dei) wird unten besprochen werden.

2) Gegen Eichhorn a. a. O., S. 464.

3) Deutlicher spricht sich Melanchthon 222, 90 aus: Facite bona opera, ut perseveretis in vocatione, ne amittatis dona vocationis, quae prius contigerunt, non propter sequentia opera, sed iam retinentur fide, et fides non manet in his, qui amittunt Spiritum Sanctum, qui abiiciunt poenitentiam. ...

Eingehen auf die göttliche Verheißung zu persönlicher Gemeinschaft mit Gott gelangt ist, weiß sich Gott zu Dank verpflichtet und bekennt sich in seinem Leben zu dem Gott, der sich seiner erbarmt hat. Gott gibt er die Ehre, wie in der Rechtfertigung so auch in dem ganzen neuen Leben. Weil die Werke aus dem Glauben geschehen, so sind sie opera sancta, divina, sacrificia et politia Christi regnum suum ostendentis coram hoc mundo. Der Verherrlichung Christi auf Erden dienen sie. Per haec opera triumphat Christus adversus diabolum. Derartige Werke schelten, hieße das Reich Christi selbst schelten (96, 68—71).

Wir haben in den besprochenen Stellen eine umfassende positive Wertung der Werke des Gerechtfertigten vom Standpunkte der promissio aus. Sie sind nötig für den Menschen selbst, soll nicht seine ganze Umwandlung bloße Heuchelei gewesen sein, und sie sollen ihm dazu dienen, seine Heilsgewißheit zu stärken. Sie haben anderseits den Zweck, Christi Herrschaft auf Erden aufrichten zu helfen, und mehren so den Ruhm Christi. Wieder finden wir die beiden Motive wirksam, denen wir schon bei der Rechtfertigungslehre begegnet waren. Und weiter bestätigt sich uns die Behauptung, daß die Werke im Geltungsbereiche der promissio nur als unmittelbar notwendige Folgen des Glaubens, nie als Gesetzesleistungen in Betracht kommen. Das Gesetz ist für den Gerechtfertigten, solange er an der promissio festhält, nicht mehr der Ausdruck des göttlichen Willens. Der Christ, der sich dem Evangelium unterordnet, will nicht nur nicht durch Gesetzeserfüllung gerechtfertigt werden, er denkt überhaupt nicht daran, durch eigenes Tun etwas vor Gott zu leisten, sondern sein Gottesdienst besteht im Annehmen. Wenn Melanchthon sagt: ita vult innotescere Deus, ita vult se coli, ut ab ipso accipiamus beneficia ... (70, 60); vult sibi credi Deus, vult nos ab ipso bona accipere, et id pronuntiat esse verum cultum (103, 107); cultus et λατρεία evangelii est accipere bona a Deo (126, 189; vgl. auch 103, 108; 134, 224), so schließen solche Stellen, auf denen der ganze Gegensatz von Gesetz und Evangelium beruht, eine positive Wertung des Gesetzes für den Gerechtfertigten grundsätzlich aus. Das Gesetz hat nur den tatsächlichen Erfolg, den

Menschen immer wieder zum Evangelium hinzutreiben und in ihm den einzigen für ihn gültigen Ausdruck des Willens Gottes erkennen zu lassen.

Indessen es finden sich eine ganze Reihe von Stellen in der Apologie, die sich dieser Konsequenz nicht fügen. So sagt Melanchthon, nachdem er von der Abschaffung des Gesetzes und der Begründung des Glaubens allein auf die Verheißung gesprochen hat: postea addimus et doctrinam legis (95, 67). So gibt er seinen Gegnern inbetreff der von ihnen für die Notwendigkeit der Gesetzeswerke angezogenen Stellen zu: hae sententiae et similes testantur, quod oporteat legem in nobis inchoari et magis magisque fieri (83, 3; 100, 93). So überschreibt er den von den Werken des Gerechtfertigten handelnden Artikel: de dilectione et impletione legis; so beschreibt er endlich andauernd die Werktätigkeit des Christen als Gesetzeserfüllung (83, 1—94, 61). Wir erinnern uns ferner der schon oben als störend empfundenen Stellen, an denen Melanchthon von der prinzipiellen Berechtigung einer iustitia legis spricht: recte cogitant adversarii dilectionem esse legis impletionem, et oboedientia erga legem certe est iustitia (89, 38 f.; 87, 26); und vor allem: dilectio et opera non iustificant, etsi sunt virtutes et iustitiae legis, quatenus sunt impletio legis. Et eatenus haec oboedientia legis iustificat iustitia legis (93, 60). Ich kann allerdings Eichhorn nicht beistimmen, wenn er mit Bezug auf diese Stelle sagt: „Die angefangene Gesetzeserfüllung genügt nicht, weil das Gesetz Vollkommenes fordert; soweit sie vorhanden ist, ist sie in Wahrheit Gesetzeserfüllung. Dies kommt zur Geltung, wenn die Unvollkommenheit verziehen ist“ [1]. Ist diese Auslegung richtig, dann steht Melanchthon schon hier auf dem Standpunkte, daß der eigentliche Maßstab für die Rechtfertigung im Gesetz zu suchen ist. Was dem Menschen fehlt an der vollkommenen Gesetzeserfüllung, wird ihm von Gott erlassen, und durch diesen Erlaß kommt nun seine

---

1) Von Eichhorn gesperrt gedruckt, desgleichen der entsprechende Satz des Zitats von Et eatenus — legis a. a. O., S. 470.

eigene Gesetzeserfüllung als Gesetzesgerechtigkeit zur Geltung. Indessen die Nachsätze in 89, 38. 39: sed hoc fallit eos, qui putant nos ex lege iustificari und in 93, 60: sed haec imperfecta iustitia legis non est accepta Deo nisi propter fidem. Ideo non iustificat... bezeugen, daß der Begriff promissio hier noch ausschlaggebend ist für die Rechtfertigung. Mag es auch prinzipiell eine iustitia legis geben, wir werden doch nur auf dem Wege des Glaubens vor Gott gerecht, und mögen auch die von dem Gerechtfertigten geleisteten guten Werke Gesetzeserfüllungen sein und als solche einen gewissen Grad von Gesetzesgerechtigkeit bedingen, vor Gott sind sie doch nur angenehm, weil sie notwendige Folgen des Glaubens sind und somit derselben Beurteilung unterliegen wie der Glaube, nicht weil sie den Forderungen des Gesetzes wenigstens teilweise Genüge getan haben. Immerhin ist auch bei dieser Auslegung zugegeben, daß wenigstens grundsätzlich die Gesetzeserfüllung als Gerechtigkeit vor Gott und somit das Gesetz als objektiver Maßstab für das Verhalten des Menschen Gott gegenüber anerkannt ist.

In den von Melanchthon im Gegensatz zur katholischen Theologie entwickelten Gedankenzusammenhang passen diese Anschauungen nicht hinein. Es fragt sich, wo wir ihren Ursprung zu suchen haben, und welche Bedeutung ihnen demzufolge für die Rechtfertigungslehre der Apologie überhaupt beizumessen ist.

Tröltsch schildert in seiner tief eindringenden Untersuchung über „Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon“ [1]), wie der junge Melanchthon beim Beginn seiner Wittenberger Tätigkeit, überwältigt von dem Riesengeiste Luthers, anfänglich ganz in dessen Ideen aufging und sich sogleich ans Werk machte, die von Luther in Gegensatz zueinander gestellten Begriffe Gesetz und Evangelium zu entwickeln. Er zeigt, wie Gott in Gesetz und Evangelium den Menschen zum Heile führt. So entsteht seine Lehre von der Buße. Der Zweck, den er verfolgt, ist, zu „zeigen, wie man sich von der Wahrheit der neuen Lehre, von der alleinigen Gültigkeit der Glaubensgerechtigkeit

1) Göttingen 1891.

überzeugen müsse (a. a. O. S. 146). Diese Lehre von der Buße bildet anfangs die Theologie Melanchthons. Alles andere tritt dagegen zurück. Noch in der Apologie liegt es ihm fern, ein dogmatisches System aufzubauen. Er schildert vielmehr nur den als Buße bezeichneten Vorgang. „Durch diese Argumentation zur Anerkennung der Glaubensgerechtigkeit zu zwingen, darin besteht der ganze Zweck seiner Ausführungen" (S. 150). Doch bald gewinnt der Gesetzesbegriff für Melanchthon eine besondere Bedeutung.

Der übermächtige Einfluß Luthers hatte Melanchthon anfangs sich selbst und seinen humanistischen Gedanken und Idealen völlig entfremdet. Der Determinismus Luthers, den er annahm, bedeutete für ihn „einen einfachen Bruch mit der Vernunft" (S. 153). Indessen schon nach wenigen Jahren beginnt Melanchthon sich von dem auf ihm lastenden Druck schrittweise zu befreien [1]). Er kehrt wieder zu Aristoteles zurück. Die philosophischen Vorlesungen beginnen die theologischen, der Humanist den Theologen zurückzudrängen. Melanchthon bricht mit dem Determinismus Luthers, allerdings ohne selbst diese Änderung seiner Gedankenwelt als einen prinzipiellen Umschwung zu empfinden. Die bisher unterdrückte Vernunft erhält eine Stelle in seiner Theologie, und zwar unter dem Begriffe des Gesetzes. Schon in den Loci von 1521 hatte Melanchthon neben dem geoffenbarten Gesetz eine lex naturae erwähnt, deren Annahme allerdings damals in direktem Widerspruch zu seinem Determinismus stand.

---

1) Vgl. auch Kawerau, Luther und Melanchthon in ihren persönlichen Beziehungen zueinander, in: „Deutsch-evangel. Blätter" 1903, S. 29 ff. Nach Kawerau beginnt das Selbständigkeitsbewußtsein Melanchthons zu erwachen, als Luther im Juli 1522 seinen Freund ganz aus der philosophischen Fakultät in die theologische verpflanzt sehen wollte. In dem nun folgenden Kampfe gegen die „ihn völlig umprägenwollende Liebe Luthers" gewinnt Melanchthon seine humanistischen Lebensziele zurück. „Was er aus der ersten Zeit der Beeinflussung durch Luther sich zeitlebens bewahrt hat, das ist die schlichte evangelische Frömmigkeit, und zeitlebens ist er sich bewußt geblieben, daß er diese lediglich Luther als seinem geistlichen Vater verdankte. ... Die individuelle wissenschaftliche Ausgestaltung aber, die er seiner evangelischen Erkenntnis fortan gibt, stammt aus dem humanistischen Boden, auf den er zurückgekehrt ist (a. a. O. S. 40 ff.)."

Erst dessen Fall sichert der natürlichen Gesetzeserkenntnis und der menschlichen Wahlfreiheit ihren Platz in seiner Theologie. Melanchthon geht nun daran, das Verhältnis der vernünftigen Gesetzeserkenntnis zu dem offenbarten Gesetze klarzustellen: lex naturae und lex divina sind von Haus aus identisch. Durch den Sündenfall ist die natürliche Gesetzeserkenntnis auf die zweite Tafel des Dekalogs beschränkt worden. So ergab sich die Notwendigkeit einer offenbarungsmäßigen Mitteilung der ersten Tafel (S. 152—158). Das Resultat ist: Das Gesetz ist im Grunde genommen zu allen Zeiten dasselbe. Das Auseinandergehen in natürliches und geoffenbartes Gesetz war nur bedingt durch die Sünde der Menschen. Dieses in Wahrheit einheitliche Gesetz ist der wahre Wille Gottes und entspricht zugleich dem wahren, vernünftigen Wesen des Menschen: es ist Vernunft. Gesetz und Evangelium stehen sich fortan gegenüber als Vernunft und Offenbarung (S. 160).

Durch eine derartige Entwickelung des Gegensatzes: Gesetz und Evangelium war allerdings das Gegenteil von dem erreicht, was Luther bezweckt hatte. Durch die Gleichsetzung von Gesetz und Vernunft hatte dieser das Gesetz „herabdrücken wollen zu einem Irrwahn oder zu einer Teufelsmacht. Melanchthon will durch dieselbe Gleichung das Gesetz als ewige, unveränderliche Wahrheit legitimieren“ (S. 162). Hier redet nicht der Schüler Luthers, sondern der Humanist, der Verehrer des klassischen Altertums. Aus der Stoa, speziell von Cicero und den von Cicero beeinflußten Juristen hat Melanchthon jene Gleichsetzung von Vernunft und Gesetz übernommen (S. 163 ff.), und Tröltsch urteilt über diese Herübernahme stoischer Ideen, „daß Melanchthon hier in der Abwandlung der lutherischen Idee nicht willkürlichen Einfällen folgt, sondern einer gewaltigen Tradition aus der Jugendzeit der Völker und einem natürlichen Triebe der menschlichen Natur nachgebend die rationale Sittlichkeit der eigenen Kraft und damit eine durchaus rationale Idee zur Norm der wissenschaftlichen Weltanschauung in seiner Kirche macht“ (S. 170). Zwar bleibt durch die Sünde und die damit verbundene Lösung des Willens Raum für das Evangelium. „Aber nicht dieses ist

das Erste, sondern eine rationale Idee, oder doch eine solche, deren Rationalität behauptet wird" (S. 170). An dem allmählichen Herrschendwerden dieser Gedanken in Melanchthons Theologie kann man erkennen, wie wenig er hier persönlich schöpferisch tätig gewesen ist. „Man fühlt, wie die Macht geschichtlicher Ideen ihn sozusagen vorwärts schiebt. So stellt seine Fassung von Gesetz und Evangelium nur einen jener Kompromisse dar zwischen der in den Erzeugnissen des Altertums gewissermaßen inkarnierten, autonomen Vernunft und dem religiösen Geist des Christentums, wie er innerhalb unseres Bildungskreises unvermeidlich ist für jede Theologie. Man möchte fast sagen: er ist nicht seine Tat, sondern die der Verhältnisse. Hat Luther mit seiner mächtigen Individualität die Grundideen geschaffen, so hat sich in Melanchthons passiver Natur die Auseinandersetzung dieser Ideen mit denen des Altertums fast ohne sein Zutun vollzogen, er hat schließlich nur seiner Art entsprechend klar und faßlich formuliert, was sich in ihm begeben hatte" (S. 172 f.).

Auf diese Auseinandersetzung kommt es uns vor allem an. In seinen ersten Schriften bis zur Apologie enthält sich Melanchthon, wie erwähnt, aller hierher gehörigen objektiv dogmatischen Aussagen. Als er aber in der Mitte der dreißiger Jahre anfing, die Hauptbegriffe seiner Theologie objektiv festzulegen, da war ihm das Gesetz schon zu der allbeherrschenden Grundwahrheit geworden, so daß nunmehr alle anderen Begriffe, die für das gegenseitige Verhältnis von Gott und Mensch in Betracht kommen, also vor allem die Begriffe evangelium, promissio, sich seinen Maßstäben fügen müssen (S. 183). Das Gesetz gibt das Ziel alles menschlichen Lebens an. Das Evangelium ist nur dazu da, dieses im Gesetz gegebene Ziel verwirklichen zu helfen (S. 184). Gesetzesordnung und Gnadenordnung sind nicht Gegensätze, sondern „nur die verschiedenen Seiten ein und derselben Sache, des Gesetzes überhaupt" (S. 159 Anm.). Die beiden wichtigsten Folgen des Bestrebens Melanchthons, den Inhalt des Evangeliums objektiv vom Standpunkte des Gesetzes aus darzustellen, und damit den auch ihm stark zum Bewußtsein kommenden Gegensatz von Gesetz und Evangelium als forderndem und gebendem Gottes-

willen zu überbrücken, sind die forensische Rechtfertigungslehre und Satisfaktionslehre einerseits, der Synergismus anderseits (S. 186).

Wir sind ausführlicher auf diese Darstellung Tröltschs eingegangen, weil wir in ihr den Schlüssel zu haben glauben zum Verständnis der oben unerklärt gebliebenen Stellen. Wenn Melanchthon trotz aller Betonung der promissio und ihrer alleinigen Geltung für die Rechtfertigung doch das Leben des Gerechtfertigten als Erfüllung des spiritualen Gesetzes beschreibt, so kann der Grund nur darin liegen, daß schon für den Verfasser der Apologie, bei dem sich das bewußte Interesse noch vollständig auf die Gnade und die durch sie bewirkte Neuheit des Lebens konzentriert, doch der Schwerpunkt der Konstruktion unwillkürlich im Gesetze liegt (Tröltsch S. 182). Vom Gesetz geht Melanchthon aus. Er zeigt, wie die Schrecken des Gesetzes den Menschen zur Glaubensgerechtigkeit zwingen. Bei der wenigstens teilweisen Erfüllung des Gesetzes endigt er. Mitgewirkt mag vielleicht auch die Absicht haben, den immer sich wiederholenden Anklagen der Gegner auf Antinomismus zu begegnen [1]). Indessen Melanchthon würde kaum geneigt gewesen sein, seinen Gegnern in dieser Beziehung eine Konzession zu machen, wenn sich nicht in seinem eigenen Denken Anknüpfungspunkte für die Betrachtung des neuen Lebens unter dem Gesichtspunkte der Gesetzeserfüllung gefunden hätten.

Aus dem Vorhandensein einer solchen unwillkürlich das Gesetz zur Grundlage des gesamten Gedankenaufbaues machenden Gedankenströmung erklärt es sich nun auch, wie Melanchthon schreiben konnte: ideo iustificamur, ut iusti bene operari et oboedire legi Dei incipiamus. Ideo regeneramur et Spiritum Sanctum accipimus, ut nova vita habeat nova opera, novos affectus, timorem, dilectionem Dei, odium concupiscentiae etc. (133, 227 f.). Vom Standpunkte der promissio aus war eine derartige Abzweckung der Rechtfertigung ausgeschlossen (s. o. S. 208 Anm.). Dort handelte es sich lediglich um Wahrung

1) Vgl. Ficker, Confutatio, p. 26 sqq. 63 sqq.

der Ehre Christi und um die Sicherung der persönlichen Heilsgewißheit. Daß ein Mensch, der Frieden mit Gott gefunden hatte, nun auch Gott liebte, ihn fürchtete, die Begierde des Fleisches haßte, war naturnotwendige Folge der Rechtfertigung, aber nie Zweck. Nur wenn das Gesetz im Stillen als der wahre Wille Gottes gilt, ist es verständlich, daß dem Rechtfertigungsprozeß in der Erfüllung dieses Willens ein Ziel gegeben wird. Die notwendige Konsequenz hieraus ist, daß man kein Recht hat, die genannten Sätze als charakteristisch für die gesamte Rechtfertigungslehre der Apologie anzuführen. Die Anschauung, daß die Rechtfertigung den Menschen befähigen soll, das ihm bis dahin unerfüllbare göttliche Gesetz nunmehr fortschreitend zu erfüllen, gibt nur die eine Gedankenreihe Melanchthons wieder, und zwar gerade diejenige, welche den Humanisten Melanchthon mit dem Stoizismus des Altertums verbindet, nicht diejenige, in welcher der Schüler Luthers das neugewonnene evangelische Verständnis vom Verhältnis des Menschen zu Gott niedergelegt hat.

In diesem Zusammenhange löst sich auch die mit Recht von Eichhorn empfundene Schwierigkeit, die in der verschiedenen Auffassung der affectus cordis erga Deum besteht (a. a. O. S. 472 f.). Die eine Auffassung liegt vor in der von Eichhorn zitierten Stelle Conf. Aug. XX, 24: Iam qui scit, se per Christum habere propitium patrem is vere novit Deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine Deo sicut gentes (vgl. aus der Apol. 86, 20). Wer durch die Verheißung in seiner Sündennot getröstet ist, der liebt Gott, der glaubt, daß Gott für ihn sorgt, er vertraut ihm. Dies sind notwendige in der Natur der Sache liegende Äußerungen seines Gemeinschaftsverhältnisses mit Gott. Haec fides, cum sit nova vita, necessario parit novos motus et opera (109, 129). „Liebe zu Gott, Vertrauen, Hoffnung, Zuversicht des Gebetes tragen, insofern sie unmittelbar dem Bewußtsein der Rechtfertigung entspringen, schlechterdings nicht den Charakter religiöser Tugenden an sich. Denn sie werden nicht als Pflichten empfunden. Es sind Betätigungen des seligen Standes der Kinder Gottes“ (Eichhorn S. 473). Diese Auf-

fassung der spirituales motus hat statt, solange sie lediglich als verursacht durch die göttliche Verheißung betrachtet werden.

Die Sache ändert sich, wenn Melanchthon das neue Leben als Erfüllung des spiritualen Gesetzes wertet. Dann gelten diese selben motus spirituales als Erfüllungen göttlicher Vorschriften, unterliegen dann aber auch dem Urteil des Gesetzes, das ihren unvollkommenen Charakter ans Licht stellt. Quis enim satis diligit aut satis timet Deum? Quis satis patienter sustinet afflictiones a Deo impositas? Quis non saepe dubitat, utrum a Deo exaudiatur? . . . (91, 46 f.). Dem Gesetz können wir niemals genügen, und darum erscheinen hier dieselben motus spirituales, die vorhin als freie Betätigungen des neuen Lebensstandes galten, im Kampfe mit den widergöttlichen Strebungen des natürlichen Menschen und durch diese noch befleckt und unrein.

Melanchthon ist sich selbst noch nicht klar darüber, daß er zwei heterogene Gedankenreihen ineinanderwebt [1]). Wie Tröltsch zeigt, gehört das bewußte Ausgehen vom Gesetz als der Basis der gesamten Darstellung erst einer späteren Zeit an. In der Apologie steht die Rechtfertigungslehre durchaus noch unter der Herrschaft des Begriffspaares promissio und fides, und auch die Gesetzeswerke des Gerechtfertigten gefallen nur als Früchte des Glaubens, d. h., weil sie dem im Evangelium, nicht dem im Gesetz offenbaren Willen Gottes entsprechen. Wenn Melanchthon auch prinzipiell der Gesetzeserfüllung das Prädikat iustitia beilegt, für uns erklärt er diesen Weg der Rechtfertigung doch für ungangbar (89, 38 f.; 93, 60). Wenn er dennoch schon in der Apologie im Widerspruch zu seinen sonstigen Anschauungen dem Gesetze eine positive Bedeutung für das Leben des Gerechtfertigten beimißt, so erklärt sich dies wohl aus der von Tröltsch geschilderten eigentümlichen persönlichen Stellung, die Melanchthon zu diesen das Gesetz betreffenden Gedanken einnimmt. Melanchthon ist nicht der Schöpfer dieser Gedanken. Man kann wohl sagen: sie hatten ihn, nicht er hatte

---

1) Daraus erklärt es sich auch, daß die beiden verschiedenen Betrachtungsweisen der Werke des Gerechtfertigten oft unmittelbar nebeneinander stehen. Vgl. z. B. 95, 68.

sie. Durch den Humanismus waren sie ihm übermittelt worden; so fand er sich hineingestellt in eine seit mehr als anderthalb Jahrtausenden flutende Geistesströmung, und es hätte eines anderen Charakters bedurft, als es Melanchthon war, um hier stand zu halten und dem neuen Verständnis des Evangeliums, das ihm von Luther geschenkt worden war, gegenüber dieser übermächtigen Tradition unbedingte Geltung zu verschaffen. Während er das von Luther ihm anvertraute Heiligtum gegen die Angriffe der katholischen Gegner mit Glück verteidigte, fiel es langsam und unvermerkt dem Gegner in seiner eigenen Brust, der humanistisch-stoischen Vernunftvergötterung zum Opfer.

Die Apologie gehört dem Anfangsstadium der Entwickelung an. Noch beschränkt sich Melanchthon darauf, zu zeigen, wie Gesetz und Evangelium auf den Menschen wirken. Lediglich die Vorgänge im Menschen schildert er, um seine Leser von der alleinigen Berechtigung der Glaubensgerechtigkeit zu überzeugen. Nur ein einziges Mal versucht er es, auch die Rechtfertigung objektiv vom Standpunkte des Gesetzes aus als des wahren Willens Gottes zu beschreiben. Zwar hat er die betreffenden Sätze gleich in der Oktavausgabe wieder so geändert, daß sie dort mit der Grundanschauung der Apologie übereinstimmen. Aber jener Versuch in der Quartausgabe läßt doch erkennen, wohin schließlich bei Melanchthon die Entwickelung mit innerer Notwendigkeit drängte. Es handelt sich um die vielbesprochene Stelle 125, 184 ff.

Die Gegner bestreiten, daß man den Glauben Gerechtigkeit nennen könne, weil er nicht Sache des Willens sei. Melanchthon will diesen Einwand entkräften und definiert deshalb zunächst den Glauben als velle et accipere hoc, quod in promissione offertur, gibt aber plötzlich der Sache eine andere Wendung, indem er, statt weiter mit dem Glaubensbegriff zu operieren, auf den Begriff iustitia eingeht (125, 185). Er lehnt es ab, bei der Rechtfertigung in demselben Sinne von Gerechtigkeit zu reden, wie es im philosophischen Sprachgebrauch oder vor Gericht geschieht, wo nur der gerecht gesprochen wird, der wirklich durch seine eigenen Werke dem Gesetze genug getan hat (iustitia proprii

operis), und wo infolgedessen die Gerechtigkeit wirklich Sache des Willens ist, nämlich des Willens, der das Gesetz erfüllt. Von der Rechtfertigung wie er sie im Anschluß an Paulus (Röm. 5, 1) lehrt, gilt vielmehr: iustificare hoc loco forensi consuetudine significat reum absolvere et pronuntiare iustum, sed propter alienam iustitiam, videlicet Christi, quae aliena iustitia nobis communicatur per fidem. Die iustitia Christi steht in Parallele zur iustitia proprii operis: sie ist die vollkommene Gesetzeserfüllung Christi. Diese aliena iustitia eignet sich der Mensch im Glauben an, so wird sie seine eigene Gerechtigkeit. Er gilt in Gottes Augen, als hätte er selbst das Gesetz erfüllt, obwohl es nicht der Fall ist, und obwohl deshalb von einer iustitia, die in seinem eigenen Willen vorhanden wäre, nicht die Rede sein kann. Wenn Stange behauptet [1]), daß der Sprachgebrauch hier derselbe sei, wie in 109, 131 und 73, 72, so hat er insofern Recht, als auch hier das iustum pronuntiari von der Rechtfertigung selbst gebraucht das iustum effici voraussetzt. Der Mensch ist tatsächlich gerecht, er hat sich ja die iustitia Christi durch den Glauben angeeignet. In Wirklichkeit liegt aber doch ein fundamentaler Unterschied zwischen dieser Stelle und den beiden oben genannten vor, der es deutlich zutage treten läßt, wie irrelevant im Grunde genommen die Terminologie ist im Vergleich mit den großen Grundanschauungen, die hinter den Begriffen lex und promissio stehen. Es handelt sich nämlich um zwei verschiedene Maßstäbe, die beidemale bei der Rechtfertigung zur Anwendung gelangen. In jenen beiden Stellen ist es die promissio: gerecht ist der Mensch, welcher der göttlichen Verheißung Vertrauen schenkt; hier ist es die lex: gerecht ist der Mensch, der durch die Annahme der Gerechtigkeit Christi den eigenen Mangel an Gesetzesgerechtigkeit deckt. Allerdings ist auch hier vom Glauben die Rede, aber es ist nur das bei der Beurteilung selbst außer acht bleibende Mittel zur Aneignung der iustitia Christi. Das Urteil Gottes bezieht sich nicht auf dieses als Glauben bezeichnete Verhalten des Menschen, sondern auf die durch die

---

1) „Neue kirchl. Zeitschr." 1899, S. 553 ff.

Annahme von Christi Gerechtigkeit bewirkte gesetzmäßige Beschaffenheit des Menschen [1]). Nicht propter fidem geschieht die Rechtfertigung, sondern propter alienam iustitiam videlicet Christi, und unsere Gerechtigkeit ist nicht wie sonst in der Apologie der Glaube, sondern wie Melanchthon ausdrücklich sagt: imputatio alienae iustitiae.

Damit ist in der Tat der entscheidende Schritt zur späteren forensischen Rechtfertigungslehre hin getan. Melanchthon versucht hier zum ersten Male objektiv vom Standpunkte des Gesetzes aus den Rechtfertigungsvorgang zu beschreiben (vgl. Tröltsch S. 185). Das Urteil muß dann in Analogie zum richterlichen Urteile über eine vorhandene Gesetzesgerechtigkeit ergehen. Da der Mensch sie selbst nicht zu leisten imstande ist, wird ihm Christi Gerechtigkeit angeboten. Er nimmt sie an und ist nun selbst an dem Maßstabe des Gesetzes gemessen gerecht. Promissio und fides sind so Mittel geworden zur Schaffung der Gesetzesgerechtigkeit.

Stange hat recht, wenn er auf Grund einer Vergleichung unserer Stelle mit der Oktavausgabe behauptet, Melanchthon wolle hier die Gegner vom Begriffe iustitia aus widerlegen, erst in den folgenden Sätzen argumentiere er vom Glaubensbegriff aus (125, 186). Aber er irrt, wenn er auch hier die in der Apologie sonst herrschende Gleichung fides = iustitia ausgesprochen finden will. Melanchthon hat vielmehr an der vorliegenden Stelle dies mit seinen Gegnern gemein, daß ihm das Gesetz der oberste Maßstab der Rechtfertigung ist. Er unterscheidet sich von ihnen

1) Hierin besteht der Unterschied dieser Stelle von allen anderen Aussagen der Apologie, in denen die iustitia oder das meritum bzw. die satisfactio Christi erwähnt wird. Vgl. den gleich nach den Zitaten folgenden Satz in 125, 186, ferner 103, 106, und die von Stange zitierte Stelle Corp. Ref. XXVII, 524: fidei mentionem fieri oportuit in his sententiis. Non enim communicatur nobis meritum passionis Christi, nisi id fide apprehendimus. Hier gilt gerecht, wer im Verzicht auf Gesetzesgerechtigkeit sich von Gott geben läßt, was dieser ihm geben will. Der Mensch verhält sich der promissio entsprechend. Dieses Verhalten ist Gott wohlgefällig. Dort gilt gerecht, wer im Bewußtsein des Fehlens eigener Gesetzeserfüllung diesen Mangel durch Christi Gerechtigkeit ausgleicht, so daß er jetzt vor dem göttlichen Gesetze bestehen kann.

dadurch, daß er dies Gesetz nicht vom Menschen selbst erfüllt werden läßt und dadurch den Verdienstbegriff vermeidet. Vielmehr leistet Christus, was dem Menschen unmöglich ist. Diese gesetzliche iustitia Christi eignet sich der Mensch durch den Glauben an, und auf Grund dieser angeeigneten aliena iustitia ergeht das rechtsprechende Urteil über den Menschen.

Ganz anders liegt die Sache in den folgenden Sätzen, wo Melanchthon wieder zum Glaubensbegriff zurückkehrt. Hier finden wir wieder die bekannte Gleichung: fides est iustitia in nobis imputative, id est, est id, quo efficimur accepti Deo propter imputationem et ordinationem Dei. Das imputative bedeutet hier etwas ganz anderes als die imputatio alienae iustitiae in 125, 185. Imputatio entspricht hier der ordinatio, und der Sinn ist, wie Melanchthon in den folgenden Sätzen eingehend darlegt: Gott hat angeordnet, daß wir uns seinem im Evangelium ausgesprochenen Willen fügen: haec oboedientia erga evangelium imputatur pro iustitia.

Der Sinn der ganzen Stelle ist demnach kurz folgender. Die Gegner behaupten: iustitiam in voluntate esse, quare non possit tribui fidei. Dem entgegnet Melanchthon: 1. Der Glaube ist in der Tat Sache des Willens (183), und er ist Gerechtigkeit, weil er Gehorsam gegen das Evangelium ist (186. 187); 2. die Gerechtigkeit ist nicht Sache des Willens, denn es handelt sich bei der Rechtfertigung nicht um die von unserem eigenen Willen gewirkte Gesetzeserfüllung, sondern um eine aliena iustitia, nämlich um die iustitia Christi, die uns, wenn wir sie im Glauben annehmen, als unsere eigene angerechnet wird (184, 185).

In der Quartausgabe schiebt sich der zweite Gedanke in den ersten hinein, und so wird das Ganze schwer übersehbar. In der Oktavausgabe trennt Melanchthon beide Gedanken und kehrt vor allem bei der Darlegung des zweiten zu seiner sonst in der Apologie vertretenen Grundanschauung zurück, wonach den Maßstab für das rechtfertigende Urteil Gottes nicht das Gesetz, sondern die Verheißung bildet. Auch hier lehnt er zunächst die iustitia proprii operis ab, die allerdings Sache des Willens sei; aber

während er in der Quartausgabe als Gegenstück zur iustitia proprii operis die aliena iustitia Christi wählt, setzt er hier der iustitia proprii operis die fides entgegen, die ebenfalls, wie die aliena iustitia nicht ein positives Tunwollen des Menschen ist, sondern ein Annehmen dessen, was Gott um Christi willen in seiner Barmherzigkeit anbietet, wobei es ganz gleichgültig ist, welches Geistesvermögen des Menschen dabei in Tätigkeit tritt. Und während in der Quartausgabe von der iustitia als einer imputatio alienae iustitiae die Rede ist, gilt hier: fides appellari iustitia potest, quia est illud, quod imputatur ad iustitiam.

Welchen Wert wir dieser einzelnen Stelle für das Verständnis der gesamten Rechtfertigungslehre der Apologie beimessen, hängt ab von unserer Bewertung der ganzen stoisch-humanistischen Gedankenreihe Melanchthons, der sie angehört. Die geschichtliche Bedeutung der Apologie besteht darin, neben Luthers de servo arbitrio die wichtigste polemische Schrift des Reformationszeitalters auf protestantischer Seite zu sein. Sie verdankt ihre Entstehung durchaus dem Gegensatz gegen den Katholizismus. Wenn wir also nach der der Apologie eigentümlichen Rechtfertigungslehre fragen, so wollen wir diejenigen Anschauungen Melanchthons kennen lernen, die er geleitet durch jenen Gegensatz entwickelt. Für den Darsteller der gesamten Theologie Melanchthons ist es von großem Interesse, zu sehen, wie sich schon früh bei dem Verfechter Lutherscher Gedanken eine Unterströmung geltend macht, die unvermerkt immer mehr an Einfluß gewinnt und schließlich die entscheidende Macht in der gesamten theologischen Gedankenwelt dieses Mannes wird. Er wird auch in der Apologie genau auf etwaige Kennzeichen einer derartigen Unterströmung achten, da sie ihm wichtige Fingerzeige sind, wohin die innere Entwickelung in Melanchthons Gedankenwelt drängt. Wenn wir, die wir nur auf die Apologie unser Augenmerk lenken, nachgewiesen haben, daß wir in gewissen Gedanken dieser Schrift Elemente vor uns haben, die nicht teilnehmen an jenem zeitgeschichtlichen Gegensatze, sondern ein aus längst vergangenen Zeiten stammender und wie schon oft früher so auch hier wieder sich wirksam erweisender Faktor in der geistigen Entwickelungsgeschichte der Menschheit

sind, so sind jene Gedanken damit für uns abgetan. In eine Darstellung der Rechtfertigungslehre der Apologie gehören sie nicht hinein. Dies gilt sowohl von der subjektiven Abzweckung der Rechtfertigung auf die Gesetzeserfüllung, wie von der in 125, 184 vorliegenden objektiven Darstellung der Rechtfertigungslehre vom Standpunkte des Gesetzes aus. Beide sind nicht aus der antikatholischen Polemik Melanchthons, sondern aus der dem zeitgeschichtlichen Gegensatze gegenüber indifferenten stoisch-humanistischen Gedankenreihe zu erklären. Man hat also kein Recht, Stellen wie 134, 228 und 125, 184 als charakteristisch für die Rechtfertigungslehre der Apologie zu bezeichnen. Die Wurzeln dieser Lehre liegen vielmehr in der Ehrfurcht vor der Person Christi einerseits, in dem Verlangen nach persönlicher Heilsgewißheit anderseits. Sowohl für die Rechtfertigung selbst wie für das Leben des schon Gerechtfertigten kommen allein diese Faktoren als bestimmend in Betracht.

Bei der ganzen bisher gegebenen Darstellung der Rechtfertigungslehre Melanchthons in ihrem Gegensatze zur katholischen Theologie ist die Terminologie im wesentlichen unberücksichtigt geblieben. Daß es möglich ist, die Rechtfertigungslehre der Apologie darzustellen, ohne auf die Terminologie einzugehen, ist damit gezeigt. Daß das Ausgehen von den zugrunde liegenden Anschauungen nicht nur ein möglicher, sondern der einzig richtige Weg zu einer solchen Darstellung ist, soll im Folgenden bewiesen werden.

Im allgemeinen gilt von der gesamten Darstellung der Rechtfertigungslehre in noch viel höherem Grade, was oben schon über den Artikel de peccato originali gesagt war, daß Melanchthon nicht darauf ausgeht, Begriffe zu entwickeln. Durch lebendige, anschauliche Schilderung, nicht durch korrekt geprägte Formeln sucht er verständlich zu machen, was er Rechtfertigung nennt. Man wird Eichhorn unbedingt beipflichten müssen, wenn er behauptet, „daß ein bestimmter Sprachgebrauch in dem Sinne, daß für jeden Begriff ein eigener Ausdruck existiert, und jeder eigentümliche Ausdruck einen bestimmten Begriff repräsentiert, in der Apologie nicht vorhanden ist“ [1]). Damit steht im Zusammenhange,

1) A. a. O., S. 481.

daß Melanchthon es nicht für nötig hält, die wegen ihres biblischen Charakters herübergenommene katholische Terminologie dem neuen Inhalte entsprechend umzuprägen. Wohl finden sich Umdeutungen einzelner Ausdrücke [1]). Aber gerade diejenigen Termini, die den eigentlichen Vorgang der Rechtfertigung beschreiben: iustificare, iustum efficere, iustum pronuntiare und reputare, iustum esse werden unbedenklich gebraucht, ohne daß dabei ausdrücklich auf den neuen Sinn hingewiesen wird, den sie infolge der veränderten Grundanschauungen erhalten. Dies wäre unverständlich, wenn Melanchthon die Absicht gehabt hätte, auf dem Wege der Begriffsentwickelung seinen Lesern das Verständnis für seine Rechtfertigungslehre zu erschließen. In Wirklichkeit wollte dies Melanchthon garnicht. Er sagt selbst: wenn jemand den Gegensatz zwischen seiner Rechtfertigungslehre und der seiner Gegner begreifen wolle, müsse er wissen, was lex, was evangelium bedeute und wie diese beide auf den Menschen wirken (60, 4 ff.). Wir hatten also ein gutes Recht, in der oben gegebenen Darstellung von der Terminologie abzusehen und uns lediglich an die beiderseitigen Grundanschauungen zu halten. Nicht von der Terminologie aus ist die Rechtfertigungslehre der Apologie darzustellen, sondern von dem Gegensatze aus, der zwischen katholischer und protestantischer Auffassung von dem wechselseitigen Verhältnis zwischen Gott und Mensch besteht, sowohl von dem Verhalten des Menschen Gott gegenüber, wie von der Art, in der Gott auf den Menschen einwirkt.

Noch einleuchtender wird diese These, wenn wir zusehen, wieweit überhaupt Melanchthons Terminologie imstande ist, seinen im Gegensatze zur katholischen Theologie vorgetragenen Anschauungen angemessenen Ausdruck zu verleihen. In Betracht kommt hier vor allem der Ausdruck iustus und die von dem gleichen Stamme gebildeten Termini. Sie alle beziehen sich in ihrer Grundbedeutung auf Verhältnisse, die durch Gesetze rechtlich geregelt sind. Das Gesetz verpflichtet jeden, sich nach seinen Normen

---

1) Vgl. besonders die Umdeutungen von fides und gratia: 68, 48. 50 ff.; 140, 260.

zu richten, und bildet zugleich den Maßstab für das Urteil des Richters. Eine Gerechtsprechung setzt voraus, daß der Angeklagte auch wirklich durch sein eigenes Tun diesen Urteilsspruch verdient hat. Ist diese Bedingung nicht erfüllt, so muß er verurteilt werden; wird er dennoch gerecht gesprochen, so ist der Richter ungerecht. Anderseits gibt auch das Gesetz jedem, der unter ihm steht, den berechtigten Anspruch darauf, die Vorteile einer geregelten Gesetzgebung zu genießen. Wer selbst durch sein Verhalten den Ansprüchen des Gesetzes genügt, darf auch verlangen, durch das Gesetz beschützt zu werden. Auch der Gesetzgeber seinerseits verpflichtet sich also durch das Gesetz. Derartig rechtlich normierte Verhältnisse werden vorausgesetzt, wo von iustitia, iustum esse, iustum pronuntiare und reputare die Rede ist.

Sehen wir jetzt auf die beiden Rechtfertigungslehren, mit denen wir uns beschäftigt haben, so ergibt sich uns auf den ersten Blick, daß eine Terminologie, die von solchen Verhältnissen hergenommen ist, gut für die katholische, in keiner Weise dagegen für die evangelische Anschauung paßt. Dort steht wirklich der Mensch seit der ersten Rechtfertigung in einem privatrechtlichen Verhältnis zu Gott. Nach dem Empfange der gratia gratum faciens kann und soll der Mensch das Gesetz halten, aber er kann durch diese Gesetzeserfüllung Gott auch nötigen, ihm den verheißenen Lohn zu geben. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit spricht dies Mensing aus, wenn er sagt: „Haben wir kein recht vor Got, wie sind wir durch den glauben gerechtfertigt? Wie sind wir Gottes kinder und erbnemen? Spricht yemand: Dies sind wir aus gnaden. So sagen wir. Es ist vns gnug, das wir durch die gnaden dartzu gekommen sind, das wir bey Gott etwas rechtes haben. Was wir aber aus gnaden haben, das haben wir auch (Bescheidt. Bl. 40 v). Gerechtigkeit ist eine tugent, die eynem yeden gibt, was yhm gepürt ... Daraus öffentlich scheynet, das Gottes gerechtigkeyt nicht mag erhalten werden, wo er vns nicht würde geben, das wir wirdig sind durch die guten wercke (a. a. O. S. 39 v). Was gerecht ist, das muß pflicht seyn und nicht lauter gnade (a. a. O. S. 38 v.)." Wo das gegenseitige Verhältnis von Gott und Mensch derartig vorgestellt wird, da

haben die Ausdrücke iustitia und iustus ihre sachliche Berechtigung. Sie entsprechen allenfalls noch jener, in der Apologie schon auftauchenden Anschauung Melanchthons, wonach zwar von Verdienst des Menschen nicht die Rede sein kann, das Gesetz aber doch die Norm bleibt, an der im letzten Grunde das Verhalten des Menschen gemessen wird. Sie verlieren aber jede innere Berechtigung, sowie das Gesetz als wahrer Ausdruck des Willens Gottes prinzipiell aufgehoben und durch das Evangelium ersetzt wird. Dies ist in der Apologie der Fall. Die Gesetzesordnung, in welcher der Mensch Gott gibt, was dieser von ihm fordert, wird hier grundsätzlich abgetan. Der Mensch läßt sich vielmehr durch die gnadenweise Verheißung der göttlichen Barmherzigkeit trösten, er nimmt an, was Gott ihm schenken will. Wer hier von Gerechtigkeit und gerechtsein reden will, kann es nur tun in dem Bewußtsein, mit diesen Ausdrücken etwas durchaus anderes zu meinen, als sie nach ihrem schlichten Verstand bedeuten.

Melanchthon hat dies auch gefühlt und bemüht sich deshalb bisweilen, durch Verwendung anderer Ausdrücke seine Gedanken deutlicher wiederzugeben. So ersetzt er iustificari durch consequi remissionem peccatorum, iustificare [1]) durch salvare (131, 217; 133, 223 f.; 140, 263 u. ö.). Vor allem gebraucht er statt des schlechthin unverständlichen iustus das passendere acceptus Deo. Verschiedene Belegstellen sind schon oben (S. 116) angeführt worden. Hinzugefügt sei noch die fünfte von den im April 1531 an Brenz gesandten Thesen: ergo manifestum est, quod sola fides iustificet, hoc est ex iniustis acceptos efficiat et regeneret

1) Nicht darin liegt das Unzutreffende der Ausdrücke iustificari und iustum esse, daß sie eine Beschaffenheit, nicht ein Verhältnis zum Ausdruck bringen (Eichhorn a. a. O., S. 481). Das ist gerade das Charakteristische für die Rechtfertigungslehre der Apologie, daß iustificari und iustum esse gleichbedeutend sind mit: sich gerechtfertigt wissen, Frieden haben mit Gott, daß die göttliche Begnadigung und die Beschaffenheit des Herzens, seine Umwandlung aus einem geängsteten in ein getröstetes Herz, sich in keiner Weise voneinander trennen lassen. Das Unzutreffende der Ausdrücke liegt lediglich darin, daß sie sich ursprünglich auf Rechtsverhältnisse beziehen, während die Rechtfertigungslehre der Apologie gerade der Beseitigung solcher rechtlicher Anschauungen ihre Entstehung verdankt.

(vgl. auch These 30 und 36)[1]. Auffallend ist ferner, wie oft Melanchthon in den Veränderungen der Oktavausgabe von 1531 iustus durch acceptus Deo ersetzt: Corp. Ref. XXVII S. 455, Anm. 83: iusti hoc est accepti; S. 458. 484. 486, Anm. 42f.: iusti, hoc est accepti coram Deo; S. 487, Anm. 46, 489 Anm. 53, 491 Anm. 56: acceptos esse seu iustos reputari: S. 519. 520: iusti, hoc est accepti Deo. Endlich sucht er auch die Schwierigkeiten zu beseitigen, die in dem Ausdrucke iustitia liegen, indem er wiederholt betont, daß die iustitia, um die es sich in der Rechtfertigungslehre handle, etwas ganz anderes sei als die iustitia legis, d. h. als das Wort iustitia in seiner gewöhnlichen Bedeutung (67, 39. 43; 69, 49; 100, 95f.; 106, 117; 142, 273; vgl. auch These 6 der genannten Thesensammlung)[2].

Für uns ergibt sich hieraus zunächst die Bestätigung des Satzes, daß man bei einer Darstellung der Rechtfertigungslehre der Apologie nicht von der Terminologie auszugehen hat. Solange man die Termini iustitia, iustum esse und die davon abgeleiteten Ausdrücke zum Ausgangspunkte wählt, wird man immer versucht sein, das Gesetz als die eigentlich geltende Norm für unser Verhalten Gott gegenüber zu betrachten und dem Evangelium nur die Stelle eines dienenden Gliedes in dem großen Ganzen der Gesetzesökonomie zuzuweisen. Die Wahrscheinlichkeit eines richtigen Verständnisses der Rechtfertigungslehre wird dadurch noch geringer, als sie es bei dem Mangel einer scharf ausgeprägten Terminologie ohnehin schon ist.

1) Haußleiter, Melanchthons loci praecipui und Thesen über die Rechtfertigung aus dem Jahre 1531; in den: Abhandlungen, Alexander von Oettingen gewidmet 1898, S. 245ff.

2) Wie gefährlich es ist, vom Begriff iustitia aus die Rechtfertigungslehre zu konstruieren, zeigt am Deutlichsten die eingehender besprochene Stelle 125, 184, wo Melanchthon eben dadurch ganz unwillkürlich von seiner sonst vertretenen Rechtfertigungslehre abgedrängt und dazu verleitet wird, das Gesetz zum objektiven Maßstabe der Rechtfertigung zu machen. Die Sache ändert sich sofort im nächsten Satze, in dem Melanchthon den evangelischen Glaubensbegriff zur Grundlage seiner Argumentation macht. Hier gilt trotz der Verwendung des Begriffes iustitia das Evangelium als der wahre Ausdruck des göttlichen Willens.

Und weiter kommen wir zu dem Resultate, daß die Ausbildung einer protestantischen „Rechtfertigungslehre“ als Gegenstück zu der gleichnamigen katholischen Lehre und die mit diesem Namen gegebene Herübernahme der gesamten Terminologie dem Verständnis des Neuen, was die Reformation dem Mittelalter gegenüber gebracht hat, nicht förderlich sein konnte. Die beiden Lehren stehen, wie wir sahen, schon inhaltlich in gar keinem Parallelismus zueinander, sie dienen ganz verschiedenen Zwecken. Katholischerseits handelt es sich um ein Emporgehobenwerden des Menschen aus seiner natürlichen Daseinsweise zu einem übernatürlichen Sein, um eine lediglich moralische Kräftigung des Menschen; evangelischerseits ist das Ziel der Rechtfertigung die Herstellung einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott (s. o. S. 128 ff. und 209 f.). Jetzt zeigt sich uns, daß auch die äußerliche, in der Ausdrucksweise beruhende Ähnlichkeit durchaus erzwungen und unnatürlich ist. Eine protestantische „Rechtfertigungslehre“ kann es nach dem über Gesetz und Evangelium Gesagten streng genommen garnicht geben. In der Tat behandelt Melanchthon denselben Stoff, den er in der Rechtfertigungslehre bietet, an einer anderen Stelle der Apologie noch einmal, und zwar dort viel durchsichtiger und weniger behindert durch eine unpassende Terminologie. Dies geschieht im Artikel de poenitentia [1]). Alle Hauptgedanken der Rechtfertigungslehre finden wir hier wieder: constituimus duas partes poenitentiae, videlicet contritionem et fidem. Si quis volet addere tertiam videlicet dignos fructus poenitentiae, hoc est mutationem totius vitae, non refragabimur ... dicimus contritionem esse veros terrores conscientiae, quae Deum sentit irasci peccato et dolet se peccasse ... Nos addimus alteram partem poenitentiae de fide in Christum, quod in his terroribus debeat conscientiis proponi evangelium de Christo, in quo promittitur gratis remissio peccatorum per Christum. ... Haec fides erigit, sustentat et vificat contritos. ... Ceterum fidem sequitur dilectio, ut super diximus (165, 28—38).

---

1) Melanchthon sagt selbst über das gegenseitige Verhältnis dieser beiden loci: sunt enim loci maxime cognati doctrina poenitentiae et doctrina iustificationis 171, 59.

Dies ist die evangelische „Rechtfertigungslehre“, wiedergegeben in den ihrem Inhalte entsprechenden Ausdrücken. Sie ist in Wirklichkeit nicht das Gegenstück zur katholischen Rechtfertigungslehre, sondern zur katholischen Bußlehre. Denn hier, nicht in der Rechtfertigungslehre, soll die Frage beantwortet werden, wie der Christ die durch seine Sünde gestörte Gemeinschaft mit Gott immer wieder anknüpfen kann. Die Grundanschauungen, aus denen heraus die Frage beantwortet wird, sind allerdings dieselben, wie bei der Rechtfertigungslehre, und so konnte Melanchthon, da er gegen die katholischen Anschauungen, nicht gegen die Terminologie polemisiert, den Gegensatz auch durch eine Polemik gegen die katholische Rechtfertigungslehre zum Ausdruck bringen. Ohne Zweifel aber würde ihm die Darlegung der von Luther neu gefundenen und von ihm übernommenen Gedanken besser gelungen sein, wenn er sich nicht durch die Tendenz der Schriftgemäßheit hätte bewegen lassen, die katholisch-paulinische Terminologie mit herüberzunehmen und zum Aufbau seiner evangelischen „Rechtfertigungslehre“ zu verwenden. Uns hat er damit vor die Aufgabe gestellt, aufs strengste Gedankeninhalt und terminologische Einkleidung zu scheiden, da wir in unserer Rechtfertigungslehre eine Terminologie vorfinden, die dem Gedankeninhalt durchaus nicht entspricht.

Was evangelische „Rechtfertigungslehre“ ist, erkennen wir am besten aus der Bußlehre. Hier sehen wir, daß Rechtfertigung nichts anderes bedeutet als Sündenvergebung, daß gerechtfertigt werden heißt, sich bei Gott in Gnaden wissen, und daß das Ziel des ganzen Prozesses, den uns die Rechtfertigungslehre beschreibt, allein in der Herstellung und dauernden Erhaltung jenes persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch besteht, in dem Gott den Menschen in Gnaden annimmt, der sich selbst nichts verdienen, sondern die Sündenvergebung von Gott schenken lassen will, und in dem der Mensch die tröstliche Gewißheit hat, trotz seiner Unvollkommenheiten Gott angenehm zu sein, und darin Frieden für sein Herz und Kraft zum neuen Leben findet.

4.

Zur Religionspsychologie: Prinzipien und Pathologie.

Von

G. Vorbrodt in Altjeßnitz.

Unter dem frappierenden Titel: „Religion und Geisteskrankheit“ hat Joh. Naumann in „Christliche Welt“ 1904, Nr. 40, S. 938 f. den Beweis unternommen, daß „alles geistige und alles religiöse Leben von Krankheit durchsetzt sei“. Es scheint freilich fraglich, ob der Beweis geglückt sei, ja sogar, ob Naumann den Beweis ernstlich beabsichtigt habe; vielmehr tragen die Ausführungen den Schein des Problematischen, einer ausgesprochenen Unsicherheit an sich. Die Antwort ist beruhigender als die Frage selbst, deren Ernst und Tragweite nach verschiedenen Seiten zwar aufgedeckt und angedeutet wird, aber nicht, wie es scheint, methodisch völlig geklärt und inhaltlich scharf gelöst wird. Man könnte beinahe meinen, daß jene These dem Verfasser, der seit langer Zeit in der Beurteilung ähnlicher Schwierigkeiten mit Recht einen guten Namen genießt, etwas unbedacht aus der Feder entschlüpft sei. Jedoch ist dieser Satz eine Entgegnung, ja Verschärfung gegenüber von Prof. Jülicher, der in Nr. 30 derselben Wochenschrift ausführlicher einen „auf Veranlassung des Verbandes deutscher evangelischer Irrenseelsorger in Druck gegebenen“ Vortrag von Naumann: „Ist lebhaftes religiöses Empfinden ein Zeichen geistiger Krankheit oder Gesundheit?“ Tübingen 1903. besprochen und dabei jene bedenkliche These über das Verhältnis von Religion und Wahnsinn besonders aufgegriffen hatte. Es sei noch einmal hervorgehoben, daß Naumann weit entfernt ist, den Ausführungen weder der „Christlichen Welt“ noch des Vortrages irgendeine anfechtbare Spitze zu geben, als ob Religion Wahnsinn sei oder wenigstens etwas Abnormes, wie dies Vorurteil weit verbreitet

ist in naturwissenschaftlichen Kreisen, denen dann die Theologen etwa soweit nachgeben, daß man wenigstens die elementaren Anfänge der Religion in Suggestion oder sonst eine Minderwertigkeit des Bewußtseins auflöst. Bei allem Wirklichkeitssinn, der Naumann als modernen Menschen kennzeichnet, und veranlaßt, die Dinge so zu nehmen, wie sie sind, auch wenn die supranaturale Frömmigkeit in die Naturart des Seelenlebens dadurch hineingezogen wird, bei allem Wirklichkeitssinn, der den Verfasser im Gegensatz zur modernen Theologie [1]) mit ihren bloßen Vorbemerkungen und Nach- oder Nebenbetrachtungen des eigentlichen Gegenstandes, gerade dies seelische Erlebnis der Frömmigkeit prüfen läßt, bei all solchem Wirklichkeitssinn weiß Naumann wohl den Ernst und die Kraft der Religiosität zu betonen; nur würde ich zurückhaltender sein in der Form: man mag kühl-wissenschaftlich eine Frage stellen, aber diese darf nicht die Form der These annehmen, die dann nicht belegt oder widerlegt werden kann oder soll. Diese äußere Unsicherheit scheint ihren inneren methodischen Grund zu haben.

Naumanns Positionen sind, wie dies vorläufig noch nicht anders möglich ist, in Bezug auf Religionspsychologie wenig geklärt, und doch werden von dieser allein Religion und Geisteskrankheit als von einem gemeinsamen Boden wissenschaftlich getragen. Wenn nicht nur der naturwissenschaftliche Inhalt der Außenwelt mit der theologischen Gedankenwelt in Einklang gebracht, sondern auch der religiöse Inhalt der seelischen Innenwelt nach naturwissenschaftlichen Untersuchungsmethoden festgestellt und die krankhafte Veränderung des religiösen Inhalts psychiatrisch gewürdigt werden soll, dann kann die Religionspsychologie nicht entbehrt werden. Jener Wirklichkeitssinn, der bei Naumann anerkannt wurde, gewinnt Fortschritt und Grund doch nur, wenn wir uns nicht scheuen, neben den übrigen Gebieten der Wissenschaft auch bei der Psychiatrie Anleihe oder Förderung zu entnehmen. Im Gegensatz spiegelt sich die Wahrheit, in dem natürlich gegebenen Experiment des Klinischen muß sich bewähren oder vielleicht erst klären der schlichte Tatbestand der Religiosität. Es ist nach den verschiedensten Seiten höchst dankens-

wert, daß Naumann die Frage, die bereits vor einem Jahrzehnt die Gemüter aufregte und im Jahrgang 1893 der „Christlichen Welt“ den literarischen Niederschlag fand, wieder angeschnitten hat. Ein Problem pflegt immer wieder von Zeit zu Zeit aufzutauchen, bis es endgültig erledigt ist. Vor zehn Jahren zeigte sich das Problem in der Form von „Psychiatrie und Seelsorge“, bzw. in der literargeschichtlichen Erörterung, was die Dämonenkrankheiten der Bibel klinisch bedeuteten. Man kann nicht sagen, daß die Angelegenheit damals abgeschlossen wurde. Worin sich Arzt und Seelsorger schließlich einigten, das war die gemeinsame Liebe beider Stände zu den Unglücklichsten unter den Unglücklichen, eine Liebe, die auf der einen Seite ahnte, daß die Religion einen therapeutisch-psychobiologischen Optimalwert darstellt, wie ich das in meinen „Beiträgen zur religiösen Psychologie: Psychobiologie und Gefühl“, Leipzig 1904, ausführe [2]), eine Liebe, die anderseits weiß, daß unser Geistesleben im Körper wie in einem Blumentopf wächst oder welkt.

Jetzt scheint das Problem sich in der bestimmteren religionspsychologischen Form zu erheben, von deren Tatsachen aus sowohl die klinische wie die biblische Frage sich von selbst werden lösen. Naumann redet nicht obenhin, sondern sucht einen gemeinsamen Nenner, auf den Religion und Geisteskrankheit können reduziert werden. Wenn er diesen Nenner zunächst noch undeutlich dogmatisch umschreibt, so zahlt er damit seiner Zeit den Tribut der Umständlichkeit, aber es unterliegt keinem Zweifel, daß er die der Dogmatik zugrunde liegenden physio-psychikalischen Erscheinungen meint, wie sie die Religionspsychologie und Psychiatrie gebrauchen, um ein bestimmtes Resultat zu ermöglichen.

Wenn die Theologie sich mit allen Wissenschaften abfinden, bzw. sie in ihren Dienst spannen muß infolge des umfassenden Objekts der Theologie, so darf die Auseinandersetzung mit der Psychiatrie nicht gemieden werden; jedenfalls müssen auf Grundlage speziell auch der physiologischen Psychologie die Psychiatrie, die den Geist heilen will, und die Theologie, die der Seele den Heiland verkündet, konfrontiert werden, um so mehr, als die Klassizität der Bibel entschieden in demselben Rahmen des

ineinandergreifenden Organismus von Leib und Seele gehalten ist wie die Psychiatrie. Die Beziehungen zwischen dieser und der Theologie sind überhaupt viel mannigfaltiger, als man beim ersten Zusehen vermuten sollte. Diese Studie möchte gerade diese Beziehungen aufdecken, bzw. festigen; es ist dies aber nur ein Sonderfall der psychologischen Theologie im allgemeinen, bzw. der religiösen Psychologie, die eine eigentümliche Kombination von Theologie und Naturwissenschaft darstellt, wie sie bisher ängstlich gemieden wurde. Der Stier, als den die Theologie so gern die Naturwissenschaft bekämpft und verdächtigt, soll bei den Hörnern gegriffen und in ihren Dienst gezwungen werden, besonders wenn dieser Stier in der Theologie die bekannten roten Lappen wittert.

Die viel gerühmte und vielleicht gemißbrauchte Religionsgeschichte der Neuzeit liegt der Theologie ferner als die Psychologie, bzw. deren Hilfswissenschaft, die Psychiatrie. Ja, die Religionsgeschichte wird die letztere garnicht entbehren können, behufs Klärung und Darstellung mancher Erscheinungen des religiösen Lebens früherer Tage, wie denn in der Tat von allen Forschern wenigstens des ersten Zeitalters des Christentums und seiner Vorgeschichte in den Tagen der Propheten (vgl. Weinel unten) Anleihe bei der Psychologie, bzw. Psychiatrie genommen wurde. Aber es genügt heute nicht mehr, einen Komplex von Symptomen nach eigenem beschränktem Gutdünken zu deuten, sondern man muß sich orientieren auf dem Sondergebiet, dem die betreffende Frage angehört. Ja es ist immer wieder hervorzuheben, daß der eigentliche Inhalt der „Geschichte" das Seelengeschehen ist, getragen von dem Untergrund materieller Bedürfnisse und Äußerungen auf die materielle Außenwelt. Wenn dies Seelengeschehen allerdings mannigfachen Schwankungen preisgegeben ist, so hat der Theolog, dessen Kernthese die Erlösung von allen Wandlungen des Alltags bleibt, die letzteren im Lichte der modernen Forschung zu studieren, um von hier aus Sinn und Wert der Freiheit der Gotteskinder zu begreifen. Keine Wissenschaft ist wohl jetzt noch so unempirisch als die Theologie [3]), die nur eine notdürftige Ausflucht der „Objektivität" in dem Reliquien- und

Knochendienst vor den Mumiengötzen der Geschichte sucht und darüber das Stammproblem, das religiöse Erlebnis übersieht. Es muß einmal unzweideutig und etwas einseitig der modernen Theologie ins Gesicht geschleudert werden: der gesamte Geschichtsbetrieb, ob Religionsgeschichte oder irgendwelche sogenannte Kritik ist nur peripherisch, sekundär, nebensächlich, abgeleitet, formell gegenüber der Religionspsychologie, die statt der Oberfläche der religiösen Folgeerscheinungen das Zentrum, die Hauptsache, den Inhalt, das Prinzip der Theologie behauptet. Man kokettiert heute förmlich mit dem Geheimnis der Religion, das wissenschaftlich nicht zu ergründen sei; so gewiß es aber eine Theologie, d. h. einen wissenschaftlichen Versuch der Darlegung von Glaubensdingen gibt, so gewiß eine „Religionspsychologie", die im Gegensatz zur „religiösen Psychologie" im weiteren Sinne der Psychologie unternimmt, die religions-psychologischen Daten im engeren Sinne der Theologie zu bearbeiten, d. h. die Voraussetzungen, unter denen jenes Geheimnis in unsere Seele Eingang findet. So lange Schalen als die Sache selbst, Vorbereitungen als wirkliche Arbeiten ausgegeben werden, so lange werden die bösen „Orthodoxen", deren Charakteristikum sein dürfte, daß sie greifbare Realitäten, vielleicht auch hypostasierte Begriffe statt der fließenden Urteile der Liberalen lieben, die Gemeinschaftsleute, die „Grünen Blätter" des persönlichen Lebens, das „Suchen der Zeit", die Spiritisten, Scientisten, Buddhisten die offizielle Theologie mit wissenschaftlichen Surrogaten ersetzen, bzw. den Kernpunkt der Seelenfrage, die von jeher das Korrelat zur Gottesfrage gewesen ist, in *ihrer* Art wissenschaftlich behandeln. Wie der Rationalismus „vorbeiredete" mit seinem Logizismus an den Gegenständen der Theologie, so die Religionsgeschichte mit ihrem Historizismus, dessen Bedeutung ich natürlich innerhalb gewisser Schranken wohl schätze, wie ich denn zugleich mit dieser Studie einen Aufsatz über „Geschichte" im Konfirmandenunterricht an einem anderen Orte veröffentlicht habe [4]).

Unser ganzes kirchliches Parteileben, das ein abschreckendes Beispiel an dem parlamentarischen Niedergang haben könnte, würde sich auflösen aus allem Haber und Irrtum, aus allem

un- und berechtigten Lehrdisziplinarverfahren, wenn man nicht nur gemeinsame Aufgaben angriffe von positiver wie liberaler Seite, sondern statt der dogmatischen und kirchenpolitischen Urteile endlich einmal die religions-psychologischen Tatsachen nur sachlich prüfen und feststellen wollte.

In dem rein auf Tatsachen gerichteten Bestreben, in dem Naumann vielleicht mehr durch den instinktiven Wirklichkeitssinn des Praktikers getrieben wird, als daß er wissenschaftlich bewußten Methoden nachgeht, werden gelegentlich eine ganze Reihe von interessanten Problemen gestreift, die bisher keine rechte Gestalt annehmen wollten. Es sei hierbei an das leidige „Wesen der Religion" erinnert, das Naumann nicht in der Geschichte als Inhalt aufsucht, sondern in der Psychologie, bzw. Psychiatrie als seelische Form. Soll das Wesen der christlichen Religion einmal wirklich angegeben und nicht bloß dieser oder jener zufällige Begleit- oder Folgezustand angeführt werden, so kann die psychologische Methode, die bei jener Frage z. B. auch Girgensohn [5]) in seinem nicht ohne Grund totgeschwiegenen Buche über „Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee, ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion", Leipzig 1903, aufgreift, allein Erfolg schaffen. Noch kräftiger kann gerade die Methode der Psychiatrie die Theologie unterweisen, die einzelnen Symptome der Religion einheitlich unter ein Seelenbild einzuordnen und differentialdiagnostisch zu bestimmen, eine Methode, die das Tatsachenmaterial erst beschreibt und dann eindeutig fixiert und daher allen sogenannten Geisteswissenschaften des „Psychologismus" Anweisung geben könnte.

Naumann nennt diese psychologische Methode, die ihm freilich gegen sein ursprüngliches Versprechen mehr Inhalt denn Vorgänge als Ertrag liefern läßt, die naturwissenschaftliche, und fordert, daß die bisherige theologisch-philosophische Denkweise sich prinzipiell umwandele zu dem gegenwärtigen sachlichen Wissenschaftsbetrieb. Freilich kann ich Naumann nicht zustimmen, daß z. B. die urewige Vorherbestimmung Gottes als erbliche Vorherbestimmung in der Keimanlage heute wieder auftauche, sofern es sich einerseits im wesentlichen bei der Prädestination um das fromme Be-

wußtsein der unverdienten Berufung handelt, anderseits an der erblichen Belastung ein Tatsachenkomplex physiosystemischer Art indiziert wird, der von der „Erlösung“ ausgeglichen werden kann; dergleichen ungünstige Vorbedingungen des ewigen Lebens sind ebenso in Stand und Familie, kurz in dem ganzen Milieu enthalten. Richtiger wäre wohl mit (dem holländischen Premierminister) Kuyper in seinen „Sechs Vorlesungen über den Kalvinismus“ (Gr.-Lichterfelde, Reich Christi-Verlag 1904) die Prädestination als „Auslese“ der Gnade zu begreifen, wie sie in der Natur ein Darwin gelehrt hat. Das aber bleibt richtig an Naumanns Forderungen, daß eine große Abrechnung theoretisch wie praktisch notwendig ist mit all den neuen Problemen, die unsere Zeit uns auf die Tagesordnung geschoben hat. Wenn man der Theologie nicht absprechen kann, daß sie die Schwierigkeiten der Politik und Moral, die der Sittenlehre des Christentums zu widersprechen scheinen, öfters in der Ethik aufgegriffen, die Glaubenssätze von der Schöpfung und Erhaltung Gottes im Sinne der neueren Naturwissenschaft vertieft und bereichert hat, so fehlts allerdings an der Auseinandersetzung der Theologie mit der Psychiatrie, aber einfach deshalb, weil die Theologie noch viel zu wenig mit Religionspsychologie durchdrungen ist, die Material und Methode, Grundlage und Maßstäbe für die Theologie bietet, für die geschichtliche und technische wie für die spezifisch systematische. Man wird nicht einwenden, daß man in der Religionspsychologie allerlei Ansätze gezeitigt habe; das ist mehr selbstherrliches Urteilen und Reden, aber kein Arbeiten mit den Methoden der eigentlichen Psychologie. Psychologie ist aber nicht nur Wissenschaft des normalen Menschen, sondern ebensosehr des degenerierten. Es ist ferner ein Grundproblem des Christentums, bzw. der Augustana, daß der Wille verderbt sei, wenigstens in Sachen der Gottesfurcht. In diesem Punkte setzt die Theologie den Hebel ein in der Überzeugung, daß mit der „Erlösung“ auch der ganze Mensch „errettet“ und gehoben werde. Mag die Psychiatrie von der Grundvoraussetzung ausgehen, daß Geisteskrankheiten zunächst Gehirndefekte und nicht zuerst Störungen der Seele seien, so ergänzen sich doch Psychiatrie und Theologie

in gewisser Weise als Komplementärwissenschaften, sofern Leib und Seele immer auf eine noch rätselhafte Weise einander zugeordnet sind.

Auch dies ist Naumann zuzugestehen, daß wir heute nicht mehr mit absoluten Maßstäben von Gesundheit und Krankheit arbeiten dürfen; eine unendliche Reihe von Kurvenschwankungen vorübergehender und habitueller Art rufen in dem reichen Kulturleben unserer Zeit nach Berücksichtigung: die Minderwertigen infolge von Alkohol und Unsittlichkeit mehren sich in Schule und Gemeinde, aber an Führern und Lehrern des Volkes, die über sogenanntes psychiatrisches Verständnis der modernen Seelenzustände verfügen, ist kein Überfluß. Ein so großes Erziehungsinstitut, wie z. B. das Heer, darf nicht länger die Kriegswissenschaft ohne bewußte Darstellung der psychagogischen Grundsätze lassen. Vollends aber muß die Religion, deren spezielle Aufgabe es ist, das Tatsachenmaterial der Minderwertigkeiten „mit Kraft aus der Höhe" zu durchdringen, nicht stumm und stumpf bei dem Wirrwarr der gährenden Zeit stehen.

Das sind Arabesken, mit denen ich die dankenswerten Ausführungen Naumanns zum Teil ziemlich ausgeweitet habe. Wenn Naumann zunächst mehr theoretisierend die Religion umschrieb und infolgedessen manche Erörterungen in der Luft schweben, so möchte ich die Theorie gerade durch das Moment regelnder, heilender Bedeutung der Religion für den Psychikorganismus nicht nur fundamentieren, sondern auch die Psychiatrie durch solche Grundlegung für die Theologie interessieren, ein Verfahren, das die Theologie kräftig in das Konzert der modernen Großmächte hineinschiebt, aus dessen Sonnenschein sie abseits gedrängt ist.

Von hier aus verlieren die Ausführungen Naumanns, deren an sich empfehlenswerte Lektüre nicht unbedingt vorausgesetzt wird, ohne Zweifel an Anstößen; es läßt sich der Reichtum der von Naumann angeregten Gedanken gruppieren unter zweifachem Gesichtspunkte, dem prinzipiellen und speziell pathologischen:

I. Zur Psychologie der Religion.

1. Bewußtseinsinhalt oder auch Form?

a. Prinzipienfragen.

Es handelt sich um den richtigen Gebrauch zweier Begriffe, die heute viel verwendet in der Theologie wie in der Naturwissenschaft, leicht Verwirrung schaffen, wenn der, wie es scheint, dreifache Sinn dieses Begriffspaares, „Form“ und „Inhalt“, nicht fixiert und geklärt wird.

I. In seinem Vortrage setzt Naumann ein mit dem Hinweis, daß es ihm in erster Linie nicht auf den Inhalt der religiösen Vorstellungen ankomme, sondern auf die eigenartige Stimmung oder Gefühlsfärbung, welche die Vorstellung erst zur religiösen macht. „Nicht jeder Gedanke über Gott ... ist religiös, diese Gedanken können rein philosophisch oder ästhetisch sein; religiös werden sie erst durch die Beteiligung eines Gefühls, eines Empfindungswerts.“ Was Naumann damit ausdrückt, ist offenbar die Forderung, den psychologischen Tatbestand, die Form der Religion als das Wesentliche derselben anzuerkennen und den Inhalt der „kirchlichen und theologischen Fragen“, wenigstens ad hoc zurückzustellen. Man kann nicht behaupten, daß Naumann dieser Forderung entsprechend ein bedeutsames Resultat für die Religionspsychologie geliefert habe; auch weicht er von der ausgesprochenen Notwendigkeit ab, wenn er als Äußerungen melancholischer Krankheitsformen, wie dies nicht anders möglich ist, „Versündigungsideen, krankhafte Selbstvorwürfe“ und dergleichen anführt. Die Voraussetzung oder das Ziel der religions-psychologischen Darlegungen von Naumann beschränken sich dabei auf die allgemeinsten Kategorien der „Empfindung“, des „Gefühls“,

des „Triebes“, mit denen die komplexen Religionserscheinungen kaum umschrieben sein dürften. Immerhin ist die prinzipielle Bestimmung erfreulich, daß nämlich an der Religion nicht der Inhalt, sondern die Form „wesentlich“, jedenfalls nicht zu entbehren sei. Diese Bestimmung widerspricht leider den landläufigen Auffassungen der Religion, bei denen man den Ton auf den Inhalt legt und die Form darüber vernachlässigt oder gar verachtet. Bei dem derzeitigen Stande der religions-psychologischen Forschung ist es allerdings nicht verwunderlich, daß dergleichen Anschauungen vorhanden sind; daher ists dankenswert, daß Naumann bei aller psychologischen Ungeklärtheit die Forderung überhaupt gewagt hat. Wie wenig Versuche oder Verlangen in der Dogmatik, von der religionspsychologischen Formbestimmtheit der Erfahrung auszugehen und daran die Glaubenstheorien zu orientieren; statt dessen findet sich häufig die bequeme Ausflucht, daß der Inhalt der Glaubenswahrheiten und -werte das Christentum ausmache, als ob nicht je nach der Form auch der Inhalt sich bestimmt und verändert, sich klärt und bereichert. Ohne Zweifel begegnet hier der Standpunkt des naiven Realismus, der in den Kantschen Idealismus noch umgebogen werden muß, wenn wirklich in der Glaubenslehre es auf den Glauben an Gott und Christum und nicht auf Phantasie über die Metaphysik Gottes ankommt. Es dürfte die Theologie die einzige Wissenschaft sein, die in solcher Rückständigkeit prinzipiell der Empirie entsagt oder diese ohne weiteres aufgreift, ohne dieselbe zu ordnen und nachzuprüfen. Aber abgesehen von dem methodologischen Irrtum ist Theologie im Sinne des Heilandes Psychagogik, Psychiatrie, Psycho-soterio- oder bio-logie; jedenfalls muß der Form der seelischen Zustände im Interesse der Theologie ein reicheres Interesse zugewendet werden, als dies bisher geschah, und wenn und wo wirklich die Mittel der wissenschaftlichen Darstellung dieser psychischen Tatsachen mangeln, darf nicht die Anerkennung dieser Postulate fehlen. Mithin der Inhalt nicht ohne die Form.

II. Dieser Gegensatz von „Inhalt“ und „Form“ tritt aber auch noch als ein anderer charakteristischer Typus auf, dem Naumann verfällt, so sehr er den ersten Fall meidet. Der

psychiatrische Referent nämlich von Naumanns Vortrag in „Christliche Welt“ 1904, Nr. 30, weist mit Recht darauf hin, daß der religiöse Wahnsinn als isolierte Erscheinung, wie das die Meinung von Naumann schon in der Überschrift seines Vortrages ist, nicht existiere, sondern daß derselbe immer nur ein Symptom anderweiter Geistesdefekte sein könne. Damit ist die ganze Fragestellung von Naumann in Frage gestellt: Lebhaftes religiöses Empfinden ist an sich so wenig ein Zeichen für geistige Gesundheit wie ein solches für geistige Krankheit. Das ist der Ertrag seines Vortrages wie die bestimmte Voraussetzung einzelner Stellen desselben, aber Naumann hat durch seine Fragestellung und Art der Beweisführung dem Gedanken Raum gelassen, als ob die Religion irgendwo anders sei oder sein könne als eben in, mit und unter dem übrigen Geistesleben. Diese Fragestellung dient als Illustration zu der zweiten Art von Gegenüberstellung des Inhaltes und der Form; in diesem Falle ist nach einer „Mosaik-Psychologie“ der Inhalt der Religion von der Form der übrigen Bewußtseinstatsachen abgesondert. Versteckterweise sieht Naumann die Religion als etwas Suprapsychisches an, das über den Wassern der psychikalischen Zusammenhänge schwebt, statt daß die Religion mit dem übrigen Geistesleben ein Ganzes bildet, in dem Vorgang und Energie sich wechselseitig bedingen und gestalten. Auf der einen Seite also sucht Naumann in anerkennenswerter Weise die Religion als seelischen Vorgang zu würdigen, wenigstens in der allerdings ungenügenden Form von Empfindung, auf der anderen Seite ringt sich bei Naumann die Religion aus dem übrigen Psychikleben los; auf der einen Seite geht mithin der Schnitt durch die Religion nach dem Inhalte ihrer Metaphysik, Erkenntniskritik und Logik und nach der Form seelischer Prozesse, auf der anderen Seite läuft die Schnittfläche durch das Geistesleben, oben in einem Schubfach die Religion, unten die übrige Seele, aber wieder Trennung von „Inhalt“ und „Form“. Die beiden Kategorien beziehen sich also einerseits auf den Gegensatz von Metaphysik und Psychologie, anderseits auf den von Spezialfunktion der Religion und seelischen Funktionen im allgemeinen; der *erste* Hauptfall heiße der psychographische in An-

lehnung an die Bezeichnung meiner „Beiträge", der zweite der religionspsychologische, als dritter ist noch der psychotheoretische hinzuzufügen.

Man halte jenen zweiten Gegensatz nicht für irrelevant oder in der Entwickelung der Kirche für unbedeutsam. Es sei beispielsweise nur erinnert an die Probleme der justitia originalis, an die sich eine ganze Reihe von wichtigen Fragen soteriologischer Art anschließt. Wenn nämlich die justitia originalis von der modernen Kinderpsychologie aus zu begreifen ist, so erweist sich diese justitia als eine Theorie des prähistorischen Menschen, die an dem Tatbestand des Gegenwartskindes zu prüfen und zu orientieren ist, wie die Entstehung des prähistorischen Menschen an der Embryologie und Physiologie des vorliegenden Materials. Auch wenn der Mensch aus den niederen Formen der Primatenreihe sich entwickelt hat, ist die justitia originalis da zu Recht, wo zum ersten Male das Bewußtsein der offenbarenden Gottheit aufleuchtete. Dies konnte aber nicht geschehen unter Bedingungen subanthropiner Gehirn-, bzw. Seelenformen, sondern nur in, mit und unter den physio-psychischen Verhältnissen des homo sapiens. Die katholische Kirche steht daher im Gegensatz zu Augustinus auf dem Standpunkte, daß die similitudo Dei eine gratia superaddita, ein übernatürliches Accidens der menschlichen Natur sei; die evangelische Lehre dagegen sieht im wesentlichen die justitia originalis als concreata an, als ein wesentliches Moment der Menschennatur. Religion ist demnach gemäß der evangelischen Lehre in das übrige Geistesleben als eine apriorische „Anlage" hineingesenkt, der Inhalt nicht ohne die Form. Aus Anlaß hiervon sei wiederum hervorgehoben, daß ich unter Religion nicht eine kahle Naturreligion der Philosophie verstehe, sondern stets zunächst die freie Hingabe der Seele an die Offenbarung Gottes, bzw. den konkreten Glaubensstand des evangelischen Christentums. Es kann nicht ernstlich genug vor Verblassungen, Oberflächlichkeiten von Abstraktionen gewarnt werden, weil dadurch nicht nur Verwechselungen, sondern naturgemäß völlige Unklarheiten entstehen; jede Religion ist ein Lebensgebilde für sich wie in der Lehre, so in der Form der eigentlichen seelischen Frömmigkeits-

erscheinungen. So sehr man leider vorläufig widerstrebt, gerade die konkrete Glaubensausgestaltung mit der immer noch als Philosophie geltenden Psychologie zu durchtränken, — statt dessen geschiehts höchstens in der Religionsphilosophie, — so sehr muß ich darauf Gewicht legen, zuerst bei den Einzelkonfessionen und Denominationen einzusetzen, die wie alle Lebenserscheinungen in einer Fülle von Formen auftreten.

Es liegt nahe im Anschluß daran die Frage der „angewandten Psychologie", deren Probleme prinzipiell eben erst durch W. Stern, dem bei aller Gründlichkeit vielseitigsten Psychologen unter den Jüngeren, in einem Aufsatz über: Angewandte Psychologie, Beiträge zur Psychologie der Aussage, Leipzig, J. A. Barth, 1903, Bd. I. dargestellt sind. Leider hat er, der alle möglichen angewandten Wissenschaften berücksichtigt, die Religionswissenschaft übersehen, Grund genug, daß im Rahmen jener Arbeit einiges Bezügliche hier nachgetragen werde. Stern unterscheidet als die zwei Hauptgruppen der angewandten Psychologie die Psychognostik und Psychotechnik; die Psychognostik ist allgemein und differentiell, ebenso die Psychotechnik. Allem Anschein nach versteht Stern nach Analogie der angewandten Chemie unter der „angewandten Psychologie" nicht nur die praktische Einwirkung, bei der ja wie bei allen bewußt-planvollen Willensvorgängen auch das Denken einbeschlossen ist, sondern auch die theoretische Übertragung allgemeiner Gesetze und Kategorien der Psychologie auf eine bestimmte Sphäre wie die Religion. In diesem letzteren Sinne versteht Wundt unter Religion eine Reihe komplexer Phänomene, die allerdings noch nicht mit den bisherigen Methoden einer psychologischen Mechanik aufgehellt seien. Tröltsch in seinem in St. Louis gehaltenen Vortrag: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft, Tübingen 1905, S. 12f., hebt demgegenüber hervor, daß die Religion auch eine qualitativ selbständige Erfahrungsgruppe darstelle. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Wundt wie Tröltsch im Rechte sind, daß jedoch Wundt die theoretische Psychologie, Tröltsch die angewandte Psychologie, speziell die Psychognostik der Religion im Auge hat. Wenn auch Psychotheorie und Psychognostik ineinander übergreifen, sich gegenseitig

befruchten, so sind sie doch zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und desselben Gegenstandes, eben der Religion. Die Psychotheorie läßt die Fäden da hängen, wo die Psychognostik sie kräftig aufgreift und verwebt. Was an allgemeinen Grundsätzen und Funktionen die Psychotheorie dargelegt hat, wird die Psychognostik im einzelnen ausführen, immer im Dienste und mit dem Hinblick auf die Praxis. Psychognostik dürfte immer mehr das Reservoir werden, aus dem Psychotheorie einerseits und Psychotechnik andererseits gespeist werden. Was die Psychotheorie von den Funktionen aus behandelt, legt die Psychognostik von den Inhalten, Qualitäten aus dar; das Schema der letzteren kann daher wohl nur sein die Aneinanderreihung 1. der Vernunftdisziplinen wie Logik, Erkenntnistheorie, Sprache, Aussage, Schrift, Handlung scil. für Sprachforscher, Juristen und Historiker, 2. der Gemütsdisziplinen wie Moral, bzw. Recht, Ästhetik und Religion nach den uralten Kategorien, die das menschheitliche Nachdenken zusammengefügt hat. Die Psychotheorie kann diese Arbeit nicht übernehmen, abgesehen davon, daß sie an sich schon von anschwellendem Umfang zu zerplatzen droht, die Psychognostik sucht das an verschiedenen Gehirnrindensphären zerstreute Material zusammen zu der einen Geistesmacht, als die z. B. die Religion auftritt. Wenn weiter die differentiellen Eigentümlichkeiten in der Psychognostik dargelegt werden, so ist damit einem Verlangen gewillfahrtet, das schon längst in der Theologie sich geltend machte (vgl. meine „Beiträge" S. 30 f.).

In der Psychotechnik sind meines Erachtens dann prinzipiell zu scheiden die Psychochresie und Psychagogik, die letztere als Erziehung von Kleinen und Erwachsenen, von Normalen und Minderwertigen, die erstere als Lehrbuch für Richter, Irrenärzte als System der Seelenbehandlung. Kurz, die Psychotherapie im Sinne der Psychiatrie gehört unter die Psychochresie, dagegen im Sinne der Seelsorge unter die Psychagogik. Der Zweck in beiden Fällen ist ein verschiedener. Auch wenn für die Psychiatrie neben dem Gehirndefekt eine Psychose im wahren Sinne des Wortes anerkannt wird, bleibt die Heilung des ersteren maßgebend, die freilich von der Seele aus wirksam unterstützt werden kann.

Wenn Stern darüber klagt, daß der angewandten Psychologie

der (psychologische) Intuitionismus und Psychologismus entgegenstehen, d. h. einerseits die Richtung, die die Psychologie höchstens als intuitive Gabe gelten lassen, sich in andere Menschenseelen verständnisvoll einzufühlen, anderseits die Richtung, die die Psychologie nicht nur als Grundlage aller Geisteswissenschaft, sondern auch aller praktischen Kultur ansieht, so ergibt sich, daß eine systematische Einordnung und Übersicht der mit der Psychologie zusammenhängenden Disziplinen, speziell der Religionspsychologie ein dringendes Bedürfnis ist. Es ist nicht nur die lose und prinzipmangelnde Aufeinanderfolge der einzelnen Probleme, die in den Lehrbüchern der Psychologie und Psychiatrie stört, sondern auch die Probleme selbst werden besser gefördert und gesichert, wenn ihre Stellung in dem Zusammenhange der „Seele“ geklärt wird.

Die „angewandte Psychologie“ will mithin die Trennung des Inhalts von der Form auf eine bestimmte Formel bringen, bzw. diese Trennung regeln und zwar für den zweiten Hauptfall, daß Inhalt und Form sich beziehen auf Psychognostik und Psychotheorie.

III. Der dritte psychotheoretische Hauptfall der Beziehung von „Inhalt“ und „Form“ in der Religionspsychologie läßt die Demarkationslinie durch die Religionspsychologie selbst laufen; hier sind wieder mehrere Unterarten zu unterscheiden:

a) Lipps in seinem „Leitfaden der Psychologie“, Leipzig 1903, trennt streng den seelischen Vorgang vom seelischen Inhalte oder Erlebnis. Dieser seelische Inhalt ist unter allen Umständen bewußt, aber das Seelische erschöpft sich nicht in den Inhalten, ein merkliches Erlebnis zu werden. Vielmehr sei das nur eine gewisse Phase in dem Dasein des Seelischen. Die Konstante des Seelischen sei der Vorgang, d. h. ein dem Bewußtseinsinhalt zugrunde liegendes Reale im seelischen Tatbestand. Während also gewöhnlich der Bewußtseinsvorgang vom Bewußtseinsinhalte rein *logisch* geschieden wird, soll nach Lipps der Inhalt das bewußtwerdende Erlebnis sein, unter dessen Oberfläche real der Vorgang sich vollzieht. Nach Lipps werden also Akt und Erscheinung als Form und Inhalt geschieden, nach dem gewöhnlichen Sprach-

gebrauch der Psychologie dagegen wird die „Erscheinung“ in Form und Inhalt zerspalten; es fragt sich indes, ob der Inhalt wirklich, wie Lipps will, mit dem „Erlebnis“ identisch sei. Vielmehr scheint dieses einerseits vom Inhalte (des Erlebnisses) streng sich zu differenzieren, anderseits über alle möglichen Funktionen auszudehnen, für die der Inhalt nur den Ausgangspunkt bildet. Wenn nämlich abgesehen von der Vieldeutigkeit des Lebens und daher auch des Erlebens ich z. B. „Ereignisse erlebe“, so ist gerade das Charakteristische des Erlebens, worin dasselbe mit dem Gefühl eins ist, der reiche psychikalische Gehalt dessen, was mit dem Inhalte nur angedeutet werden kann, eine Bestätigung unserer Warnung, im Gebrauch der Termini: „Form“ und „Inhalt“ vorsichtig und maßvoll zu verfahren.

b) Der zweite Sonderfall der dritten Hauptgruppe scheidet nicht sowohl Vorgang und Bewußtsein, bzw. Untervorgang und Erlebnis, als vielmehr Bewußtsein und Gefühl. Die Aufrollung der Religion als Gefühls, die Naumann in anderer Weise als Schleiermacher erstrebt, bringt besondere Schwierigkeiten, die in der Vieldeutigkeit des Gefühls liegen und unten eine rein psychotheoretische Förderung erfahren sollen. Wird nun die Religion als seelische Erscheinung im **Gefühl** fixiert, so müßte zwischen den einzelnen Komponenten solchen Gefühls, bzw. der zugeordneten Funktionen, an denen das Gefühl meist nur Begleitprozeß ist, der Zusammenhang dargelegt werden. Soll aber wirklich die Religion nur eine charakteristische Färbung bzw. Begleiterscheinung sein, als welche ja öfter eine Hauptsache auftritt, dann wäre noch eine Scheidung zwischen charakterisiertem Wohl bzw. Wehe, sowie etwa der „Innigkeit“, Tiefe und Lebhaftigkeit der Gefühle erforderlich, wie sie unten versucht wird. Dabei indiziert die „**Lebhaftigkeit**“ der Gefühle vielleicht Energie und Rhythmus der Schwingung, sofern sie vom „**Ich**“ ausgelöst werden, die „**lebensvolle**“ Art der Gefühle den **kräftigen** Schwung, mit dem das Ich ausholt. Die „**Innigkeit**“ dagegen bezieht sich entweder auf den Gegenstand bzw. Vorstellungsinhalt der „Ergebung“ oder Annäherung, wie es der Heiland oder sonst ein Mensch der Sehnsucht sein kann, oder auf die Tiefe der Funktionen, sei's, daß

die Schwingung hineingreift tief in den übrigen Organismus, speziell in den somatischen Untergrund, sei's weit in den anderen Psychikbereich. Was aber diesen „Gefühlen" gemeinsam ist, dürfte nicht sowohl Lust bzw. deren Nüance, Abklatsch oder Gegenteil sein, sondern eben die „Form" der Gefühlsschwingung, von der aus die heute umstrittene Einteilung der Gefühlsklassen zu erledigen sein wird.

Auch hier ist „Form" gemeint im Gegensatz zu einem besonderen und variabelen Inhalt. Die Schnittebene der religionspsychologischen Erscheinungen, die „Form" und „Inhalt" in zwei Teile fällt, ist also verschieden, so verschieden wie die Versuche der Wissenschaft, deren Eigenart das Divide et impera ist, eine Erscheinung, wie „Vorstellung" und „Gefühl" zu zerlegen.

Ohne Zweifel sind es drei Hauptklassen von Bedeutungen, in denen die Beziehung von „Inhalt" und „Form" verstanden werden kann; leider werden diese drei einzelnen Beziehungen leicht vermengt, um so mehr als Erkenntnistheorie und Psychologie und wiederum in der Psychologie die speziellen Funktionen von Vorstellung, Gefühl usw. untereinander in enger Verbindung stehen. Man könnte jedenfalls den Satz Naumanns, von dem diese Erörterung auf S. 245 ausging, in jeder der drei Bedeutungen verstehen. Die Erklärung dieser Verwechselung dürfte darin liegen, daß wie in dem psychotheoretischen Tatbestand leicht und sogleich ein Vorgang zum Inhalt sich kondensiert und wieder der letztere sich zum ersteren umsetzt, so auch der psychographische Befund der Hauptklasse I sich konkreter und exakter gestaltet in II und wieder und noch mehr in III.

b) Lösungsversuch.

Es dürfte der Grundschade der modernen Theologie sein, daß man vor lauter Inhalt und Form, vor lauter greifbarer Geschichte, Vorstellungen, Wahrheiten und Werten des Inhalts die nicht so auffallenden, „eben" oder „noch nicht merklichen" seelischen Vorgänge vernachlässigt und damit das ganze Gebäude als einen Luftbau aufführt. Es mag zugestanden werden, daß der Inhalt zunächst und zumeist ins Auge fällt, ja für die Praxis scheinbar mehr Wert hat als die Form, die jedoch die Handhaben bestimmt,

bei anderen mit dem Inhalt einzusetzen. Ist der Vorgang verdichtet zum Inhalt, dann scheint die Form abgebrochen werden zu können. Aber ein tieferes Verständnis, wie es gerade die Wissenschaft erstrebt, wird gerade von und mit der Form gewonnen; der Inhalt verschiebt sich unversehens, wenn die Form nicht als Grundlage beachtet und festgehalten wird. Es kommt schließlich der Gegensatz von Inhalt und Form auf den von Theorie und Empirie hinaus, wenn auch freilich die Unterscheidung von Form und Inhalt im weiteren ziemlich willkürlich ist und schließlich nur der Tatsache Ausdruck leiht, jedes Ding habe zwei Seiten, deren gerade vorliegende, wichtigere man Inhalt nennt, während als Form die andere kursiert, die bei anderer Gelegenheit ebenso zufällig als Inhalt auftritt. Es scheint daher notwendig, den Gebrauch des von der Logik gemißhandelten Gegensatzes einzuschränken oder genau zu fixieren.

Im weitesten Umfange der Biologie wird für physiologische, pathologische, psychiatrische, psychologische Lebenserscheinungen gerade der Formenkreis eines Inhalts als ein Typ, Schema in den Mittelpunkt gestellt; der Inhalt selbst pflegt das Nebensächlichere, Bekanntere, Allgemeinere zu sein. Vielleicht kann die naturwissenschaftliche Methode, die die Form des Wirklichen hinter den Inhalt des Gedachten nicht zurückstellt, auch für die Theologie vorbildlich sein. In diesem Sinne hat Naumann nicht von christlichem Empfinden geredet, das meist auf einen Inhalt sich bezieht, sondern vom rein religiösen. Es ist diese Meinung indes mißverständlich, wenn man vergißt, daß diesem Inhalte nur ein ganz bestimmter Formenkreis seelischer Vorgänge als äquivalent entspricht. Speziell evangelisches Christentum bietet ganz andere religiöse Vorgänge der Seele dar als die Kultusreligionen des römischen und griechischen Katholizismus. Der letztere hat wohl eine Reihe von „Dogmen“ und sittlichen Normen mit dem evangelischen Christentum gemeinsam, aber nicht sowohl der systematische logische Zusammenhang derselben ist ein anderer, als vielmehr zunächst der seelische Bestand des religiösen Erlebnisses. Es ist durchaus irrtümlich, wenn auf sogenannter positiver wie liberaler Seite der Inhalt bevorzugt wird, weil

die religiöse Erfahrung, der Subjektivismus oder Empirismus den Inhalt verwischen könnte oder die sogenannte Objektivität bedeutungsvoller sei; Objektivität pflegt dabei mit dem Inhalte, Subjektivität mit der Form identifiziert zu werden. Demgegenüber sei darauf hingewiesen, daß das Kind, der Geisteskranke, der Kritiker und Atheist denselben Inhalt als Aussagenwert, Symptom, Erscheinung darbieten, daß jedoch jeder bloße Inhalt religiöser Art inhaltsleer, krankhaft, abnorm sein kann, wenn nicht der seelische Zusammenhang der Vorgänge gesund ist, bzw. deren Quellen, Richtungen und Begleitzustände normal verlaufen. Wir sprechen dem bloßen Fürwahrhalten des katholischen Mitchristen den religiösen Wert ab, weil in dem Fürwahrhalten nur ein Inhalt ausgedrückt wird, dagegen die Form der persönlichen Überzeugung fehlt. Ja, der nun entlarvte „kluge Hans“ könnte religiös sein, wenn es darauf ankäme, einen frommen Inhalt mit Bein oder Maul zu „wissen“. Der Psychiater legt auf den Inhalt der Aussagen des Patienten nur Wert, sofern sich daraus die Form der Bewußtseinsvorgänge bemessen läßt. Der Inhalt verblaßt, verduftet und verdörrt in der Theologie zu einer Papierblume, wenn nicht die wechselnde Form, die bald Quelle, bald Abfluß, bald Gefühlsglanz (vgl. die religiöse Vertrauensstimmung bei Ritschl) bestimmter fixiert wird, als es bisher in Erörterungen über „Glaube“, „Furcht“, „Liebe“ usw. geschah.

Wenn wir nach einer Erklärung fragen, warum der „Inhalt“ ein solches Übergewicht in der Theologie behält, so liegt es nahe, die Schwierigkeit hervorzuheben, den Vorgang als solchen, die seelische Bewegung zu umschreiben und festzuhalten; statt des „Vorgangs“ wird naturgemäß der zugeordnete Bewußtseinsinhalt als Äquivalent angegeben, weil der Abfluß einer seelischen Regung nicht gut mit den herkömmlichen Methoden der Logik bewältigt wird. In diese Schwierigkeit schiebt sich jene schillernde Amphibolie von „Inhalt“ hinein, daß nämlich „Inhalt“ gebraucht wird gleichzeitig im Sinne von Hauptfall I, II und III. So verschiedenartig der vieldeutige und immerhin sinnverwandte Inhalt ist in dem einen oder anderen Falle, so leicht wird die eine Bedeutung mit der anderen verwechselt. Speziell Naumann

redet von „Gefühlsfärbung“ und „Empfindungswert“ der Religion, wobei schon die Unterarten der Hauptgruppe III nicht geschieden werden; damit will er die Ablehnung des christlichen Inhalts rechtfertigen, fällt dabei aber in Hauptgruppe I hinein, ja auch in II, sofern ja hier die Religion ausgeschaltet ist aus dem übrigen Seelengeschehen. Wo immer der Inhalt in der Theologie bevorzugt wird, da hält man fest an der starren Metaphysik, die sich über der Erde wölbt, ohne daß sie anders als zum Schein die Erde der Erfahrung berührt. Die Erfahrung ist nicht ohne weiteres Erfahrung, nicht als Inhalt zu verstehen ohne die Form derselben. Ist für die Naturwissenschaft die „Form“ das Charakteristische und Grundlegende, das wenigstens skizzenhaft dargestellt wird, so kann die Theologie daraus Anlaß nehmen, diese Form nicht nur im Sinne von Hauptfall I zu fassen, sondern gerade im nächstliegenden Sinne von Hauptfall III, der von der Religionspsychologie handelt.

Die Zweifel der Theologie, ob „Form“ oder auch „Inhalt“ und umgekehrt und in welchem Sinne, werden sich lösen, wenn Form und Inhalt stets reziprok gebraucht werden, so daß man weiß, welche Form gemeint wird. Wo dies der Einfachheit halber nicht angeht, da möge man irgendwie bestimmt angeben, welcher Inhalt in Frage steht; dies aber kann nicht bestimmt genug geschehen. Es ist doch ein fundamentaler Unterschied, wenn die fides qua creditur, die besonders der griechischen πίστις eignet, gegenübergestellt wird der fides quae creditur, die das deutsche „Glauben“ im religiösen Sinne wiederspiegelt und den Gegenstand des Glaubens trifft (Gott, Christum) oder der fides quae creditur, die das deutsche Glauben im profanen Sinne, kurz den Inhalt von Urteilen ausdrückt; im ersten Falle liegt die reine Hauptgruppe I vor, im zweiten eine Mischung von II und III, die sonst nicht verhängnisvoll sein mag, wohl aber bei der Entscheidung, was das Wesen der Religion sei, und ob nicht im Falle I der Inhalt überwiegen solle.

Wenn schon oben auf die theologische Ablehnung der Psychologie als eines Subjektivismus hingewiesen war, so erweist sich das Begriffspaar von: subjektiv und objektiv als ein ähnliches,

wie Form und Inhalt, beständig wechselnd und verwechselt, je nach dem Zusammenhange, das letztere aus der Anschauung eines Gefäßes entnommen, in dem ein Inhalt enthalten ist, das erstere aus der Anschauung von Ichwelt und Umwelt und daher noch verhängnisvoller. Es dürfte sich empfehlen, in das Wirrsal einiges Licht fallen zu lassen durch eine übersichtliche Tabelle A:

I. Tatsachen (Anschauungsgegenstand.	II. Methoden (Anschauungsart).
A. Objektivität.	A. Objektivismus.
1. Außenwelt (Erkenntniskritik).	1. Erfahrung (Erkenntnistheorie).
a) Außenwelt (Natur, Geschichte).	a) Realismus.
b) Innenwelt.	b) Praxis.
2. Seelenleben.	2. Seelenleben (Experimentell).
a) Ätiologie.	a) Physiologische Daten.
b) Zusammenhang (Gesetzmäßigkeit).	b) Psychologische Daten.
B. Subjektivität.	B. Subjektivismus.
1. Personleben.	1. Anschauungsmittel.
a) ego-fugale und petale.	a) Sinnlichkeit.
b) egozentrale.	b) Denken (Phantasie und Urteil).
2. Seelenleben.	2. Anschauungsprinzipien.
a) Begleit- und Folgeerscheinungen.	a) Idealismus (Solipsismus).
b) Individuell-zufällige Eigenart.	b) Autokratie (Herrenmensch).

Der graphologisch dargestellte Reichtum der Beziehungen hinüber und hinunter bringt die Verwirrung und Schwierigkeit, die den alten principiis essendi und cognoscendi eignen und in der vollends für die Theologie verwickelten Erkenntnislehre sowie in der alten Vermengung von „Sein“ und „Denken“ ihren Gipfel finden.

Zu I/II A 1: Es gilt im erkenntniskritischen Sinne Gott, bzw. der geschichtliche und erhöhte Christus als Objekt, Realität; Gott hat Existenz und Macht in der Außenwelt hauptsächlich durch seinen Geist, der auf uns einströmt. Aber erkenntnistheoretisch hängt auch der lebendige Gott vom Ich ab. Wenn ferner die „Erfahrung" gespalten wird in Realismus und Praxis, so entspricht das dem Doppelantlitz, das unser Ich trägt, nämlich in Hinsicht des Aufnehmens und Ausgebens.

Die Eigenart des Erkennens als eines Vorgangs (in Tabelle A: II.) und Gegenstands (I), die beide so leicht und notwendig sich einander kompensieren und konkurrieren, bringt es mit sich, daß unter II A 1, d. h. unter Erfahrung, auf deren Vieldeutigkeit wohl am kräftigsten Avenarius hingewiesen hat, sowohl die Außen- als Innenwelt als entsprechende objektive Größen auftreten, je nachdem man nämlich von der Außenwelt Wahrnehmungen bezieht oder die Innenwelt betont als den Ausgangspunkt, von dem aus die Wahrnehmungen geprüft werden. Auch die Innenwelt ist also unter Umständen als objektiv anzusehen, wenn nämlich diese als Widerschein betrachtet wird, in dem wir allein die Außenwelt verstehen und festhalten, bzw. als der Quellort, von dem die Betrachtung abgeleitet wird. Was von den Objekt-„Subjekt"-Gegenstücken gilt, ist auch mutatis mutandis auf Inhalt und Form zu übertragen. Es ergibt sich wohl, daß der Gegensatz der psychographischen Hauptgruppe I verklammert wird durch die erörterte Beziehung der Tab. A: I A 1 und II A 1.

Wenn noch die Stellung dieser Gegenstücke zu Kant charakterisiert werden soll, so ist für die Religionspsychologie auf Folgendes hinzuweisen: Wenn die Theologie irgendwie die Lehre von Gott ist, so war's die kopernikanische Tat eines Kant, daß er in einer Art von Revolution gegen die damals hergebrachten Methoden, die „Gegenstände sich nach unserer Erkenntnis richten" ließ, um mit der Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft zu reden, und auch die Gotteserkenntnis abhängig machte von der Vernunft, speziell der praktischen. Nicht obgleich, sondern gerade weil Gott so groß und gewaltig ist, muß

er sich nach dem uns gegebenen Seelenapparat richten. Diese camera obscura muß in Ordnung sein, die Außenwelt ist es von selbst. Wenn der Inhalt die Hauptsache ist, dann muß der religionspsychologische Tatbestand dafür gelten, die metaphysische Realität ist dann die Form. Nicht so sehr der Materialismus, der höchstens der Methode anhaftet, der Form nicht der Tatsachen (I A 1), sondern der Form der Anschauung (II A 2), nicht so sehr der Materialismus ist heute zu überwinden, sondern in der Theologie immer noch prinzipiell wie in den Konsequenzen der naive, kritische Realismus, der in den Köpfen derer spukt, die meinen, Gottes Existenz sichern zu müssen, ohne nach den Formbedingungen der psychotheoretischen Gewißheit zu fragen, die nicht merken, daß Gottes Existenz an dem Ich, dessen „Leben" und Gewißheit egofugal hängt. Wenn schon diese Erwägungen auf den Psychologismus als ergänzenden Unterbau für alle Theologie hinweisen, so wird auch im einzelnen durch die kritizistische Methode, der leider mehr oder weniger die Übersetzung ins Psychologische seitens Kant sowie seiner modernen Interpretatoren fehlt, die Religionspsychologie gefordert, wenn auch selbstverständlich die kritische Methode des Erkennens nicht Psychologie des Erkennens bedeutet.

Es ist bekannt, daß Kant die Gottesbeweise verwarf, daß er im Zusammenhange damit die Idee Gottes nur aus der praktischen Vernunft begründete, nicht aber Gott theoretisch ableitete. Das will sagen: wie ein Maler etwa ein jüngstes Gericht, eine Totenauferstehung malt und sich dabei lediglich durch eine „Idee", d. h. den Inhalt seiner Phantasie, treiben läßt, auch der Unwirklichkeit und Unzulänglichkeit seiner Darstellungsform bewußt ist, so kann auch der Gottesdenker sich nur durch eine übermittelte oder selbstgedachte Idee Gottes zum egofugalen (d. h. ich-ableitenden) Aufbau seiner Gottesanschauung drängen lassen, ohne daß er die egopetalen (ich-zuleitenden) Wahrnehmungen, die der Seele „nicht merklich" die Gotteserkenntnis vermitteln, nachträglich kontrollieren könnte. Gott ist unsichtbar und wird doch erkannt, aber nur mit dem Regulativ einer Idee, etwa eines Vaters, die aus den gegebenen Erfahrungen sich bildet oder be-

stätigt, auf dem Wege der praktischen Vernunft, die die Voraussetzung bleibt für die Gotteserkenntnis.

Ohne daß hier die weiteren Schwierigkeiten und Widersprüche der Kant-Interpretation beleuchtet werden, die sich vermutlich mit psychologischem Tatsachen-Betrieb, statt des herkömmlichen logisch-philosophiegeschichtlichen mindern würden, soll hier die Frage erhoben werden, was eigentlich das genuine Problem der Theologie ist, ob ein Bewußtseins**inhalt** oder auch und erst recht ein Bewußtseins**vorgang**. Ist die „objektive" Idee, Realität allein maßgebend, oder nicht vielmehr und besonders der eigentümliche Vorgang, der sowohl die Idee entstehen läßt, als auch die Weiterbildung der Gottes**anschauung** in der egofugalen Projektion? Was wir bei Kant als theoretische und praktische Erkenntnis unterscheiden, ist nichts anderes, als daß wir im ersteren Falle den in der Sinnlichkeit erfaßten Gegenstand nachprüfen und erkenntnismäßig vervollkommnen, im anderen Falle das Objekt erst erfassen, indem wir die uns durch anderweite Autorität empfohlene oder früher erprobte Richtung auf dasselbe einstellen. Man kann Gott auch als Gegenstand theoretisch, spekulativ behandeln, indem allerlei Erfahrungen unter die Lupe genommen und rein sachlich gedeutet werden. Aber die **persönliche Gotteserkenntnis**, die Verknüpfung der Seele mit Gott zur Gemeinschaft geschieht „psychologisch", egofugal im Bewußtseins**vorgang**; der **Inhalt** ist dabei irgendwie zugeleitet und kristallisiert.

Zu I/II A 2. Das Erkennen verdichtet sich im Seelenleben; auch hier begegnen als objektive Größen je nach dem **Gegenstand** der Erscheinung oder der **Art** der Untersuchung die durch Stichworte in der Tabelle angegebenen Werte. Die Ätiologie vom Ich her gilt als „objektiv" im Gegensatz zur eigentlichen Funktion oder gar zur egofugalen Außenwelt; es ist hierbei zur Illustration auch an pathologische Erscheinungen zu denken. Die Ätiologie einer Geisteskrankheit nämlich entscheidet ein nebensächliches Symptom als Zufall oder Irrtum, wenn die Reaktion nicht von den Zentren aus erfolgt. Für die normalen Zustände kommen hier in Betracht alle **personhaften** Tatsachen des Seelenlebens, hauptsächlich auch die Religion, die vom Ich aus-

gehen muß, wenn sie Wert und Segen stiften soll. Wenn man solche Prozesse ohne weiteres als subjektive bezeichnet, so mag die Frömmigkeit als solche gelten, aber nur in dem Sinne, daß sie auf seelischem Boden erwächst.

Mit I A 2 soll die Gesetzmäßigkeit umschrieben sein, die im Sinne Kants als allgemeingültig dem Geiste eignet; wenn dabei b auf die Beziehungen der Einzelfunktionen hinweist, so ist durch a der Ausgangspunkt derselben angedeutet. Irgendwelche Homologie, bzw. Wiederholung der einzelnen psychologischen Betrachtungsweisen in I A 2 und I B 1 oder II A 1 dürften nicht zu befürchten sein, da immer wieder andere Verhältnisse vorliegen, die gerade die Stellung in der Tabelle indizieren wollte.

Es ergibt sich, daß an dieser Stelle (I A 2) der Tabelle der zweite Hauptfall von „Form“ und „Inhalt“, nämlich der von Psychologie und Religionspsychologie charakterisiert ist; die Anschauungsart fällt hier fort, da ja der Gegensatz von „Form“ und „Inhalt“ jetzt nur noch auf „innere Tatsachen“ gespannt ist.

Zu II B 2 a: Hier wird der strikte Neukantianismus getroffen, der nicht nur die sogenannte wissenschaftliche Untersuchung (s. II B 1 b) bei der sogenannten Empirie einsetzen läßt, sondern die Existenz der Außenwelt überhaupt leugnet, während etwa der Standpunkt A. Ritschls, nach dem Gott nur in der Seele des Frommen zu erkennen ist, durch II A 2 markiert wird. I B 2 a hat wohl Naumann im besonderen im Auge, wenn er den Inhalt von der Gefühlsfärbung der Religion trennt, obgleich sich dieser Unterschied nicht nur in diesem dritten psychotheoretischen Hauptfalle wiederspiegelt, sondern, wie wir sahen, mutatis mutandis durch alle drei Fälle hindurchläuft.

Zu II B 1 a/b: Es sind die beiden möglichen „Mittel“ aufgezählt, die Erkenntnis zu subjektivisieren; als objektiv gelten dagegen (s. I A 1) die Außen- und Innenwelt, die letztere sofern sie durch die Beziehungen von Person- und übrigem Seelenleben bereichert ist; in B 2 werden die Erkenntnisdirektiven bezeichnet, die von den „Mitteln“ nicht geschieden werden dürfen, wie dies öfter in den Systemen der Logik und Methodenlehre geschieht [6]).

Der Hauptfall III von „Form“ und „Inhalt“ in der Religionspsychologie erledigt sich in I B 2 der Tabelle; es liegt auch hier eine blanke „Tatsache“ vor, weshalb II. der Tabelle nicht in Betracht kommt oder nur indirekt.

Mag auch die Darstellung der Tabelle und die Ausführung dazu anfechtbar erscheinen, eins hat diese Darstellung gezeigt oder muß eine andere einmal zeigen, nämlich die unendliche Mannigfaltigkeit, die den Begriffen und Beziehungen von „Form“ und „Inhalt“ eigentümlich ist, und die dazu zwingt, möglichst vorsichtig im Gebrauch dieser Kategorien überhaupt und in der Scheidung der einen von der anderen vorzugehen. Mit dieser Übersicht kann gleichzeitig die dreifache Unterscheidung des „Psychologischen“ in der Theologie fixiert werden, der, wie es scheint, beständig verwischt wird; einerseits ist nämlich in dem psychographischen Hauptfalle I der eigentliche Gegenstand der Theologie aufgedeckt, d. h. die Gemeinschaft der Seele mit Gott, in dem religionspsychologischen Hauptfalle II dagegen wird das „Wesen“ der Religion markiert, d. h. die Eigenart derselben als einer „Einstellung“ auf das Unsichtbare, freilich nicht im Sinne geschichtlichen Urteils wie das von Harnack, betreffend Gottes- und Bruderliebe, sondern eben einer Tatsache, die das „Wesen“ doch zunächst angibt. Hauptfall III greift wiederum diese Einstellung auf und erörtert dieselbe nach den Einzel- und Eigenfunktionen.

2. Religiöse Empfindung?

a. Religion nicht Empfindung.

Im Anschluß namentlich auch an meine Nachtragsbemerkungen der „Beiträge zur religiösen Psychologie“ möchte ich auf die Mißlichkeit hinweisen, die rein psychikalischen Frömmigkeitserscheinungen durch die „Empfindung“ zu decken. Die Vagheit dieses Begriffes begegnet auch bei Naumann in störender Weise: „Empfindung“ wird gleichgesetzt mit Gefühl, Gefühlsfärbung, Bewußtsein, Trieb, Ekstase; was allen diesen Ausdrücken gemeinsam sein dürfte oder soll, ist eine möglichst umfassende und abstrahierende Bezeichnung für sämtliche Prozesse auf dem seelischen Gebiete des religiösen Lebens. Da dies religiöse Leben selbst sich auch auf

die Außenwelt bezieht, die gerade abgesperrt werden soll von der Innenwelt des seelischen Religionslebens, so bleibt nichts weiter übrig, als dies Religionsleben in das „Gemüt" einzuordnen, und zwar als Komplex seelischer Religionserscheinungen. Dann aber kann nicht die Empfindung diesen Komplex zusammenfassen, während etwa die Vorstellung das Äquivalent des Inhalts, der Außenwelt darstellte. Es bleibt dabei unbeachtet die Macht und Wirklichkeit des Religionslebens, die z. B. durch den Willen angezeigt wird. So wenig das Gefühl die Religion umspannt, wie im Abschnitt b ausgeführt wird, so wenig, ja erst recht nicht die Empfindung.

Es ist das wahrhaftig kein kleinliches, akademisches, schulmeisterliches Gebahren, sondern es sollen Warnrufe ergehen bei dem dichten Nebel der bedauerlichen Sprachverwirrung auf dem Meere der Religionspsychologie, bzw. der Theologie. Die heillose Unklarheit der Theologie selbst hat es verschuldet, daß die Religion für irgend ein Wolkenkuckucksheim von Suggestion, Ekstase, Empfindung ausgegeben und daher als etwas Abnormes, Minderwertiges abgelehnt wurde von Kreisen, die eine solche flüchtige Äußerung der Theologie oder ein zufälliges Merkmal des religiösen Lebens aufgriffen. Was die konventionelle stillschweigende Regelung der Psychologie ist, das liegt in der Behauptung, „Empfindung" sei der psychikalische Vorgang in den entsprechenden subkortikalen Zentren der sogenanten fünf Sinne. Von hier ist ähnlich, wie das Gefühl noch heute im Laienmunde die Lust und den Tastsinn bezeichnet, aber zugleich übertragen ist auf alle denkbaren höheren Vorgänge, wenn diese nur an einer gewissen Unklarheit leiden, ebenso auch die Empfindung in aller möglichen und unmöglichen Verwendung übertragen. Wenn bisher in Nachwirkung der Positionen eines Schleiermacher das Gefühl als Sensorium der Religion irrigerweise angesprochen wurde, so darf hier nicht das ernste Veto fehlen, die „Empfindung", die wegen der noch größeren Vieldeutigkeit zur Bezeichnung der Frömmigkeit beinahe noch bedenklicher ist, einschleichen zu lassen. Denn „Empfindung" dient in deutscher Sprache dazu, um jedwede seelische Erscheinung zu markieren; der wissenschaftliche Sprach-

gebrauch der Psychologie hat in ähnlicher Verlegenheit und Verwirrung das Bewußtsein aufgegriffen. Wenn „Gefühl“ wenigstens nur die unbestimmten Vorgänge bezeichnet, so soll Empfindung Inhalte und Prozesse, höhere wie niedere, unbestimmte wie charakterisierte wiedergeben. Es sei nur erinnert an den mannigfaltigen Bedeutungswechsel in den abgeleiteten Eigenschaftswörtern, wie: „empfindsam“, „empfindlich“, tief und zart „empfunden“, d. h. empfänglich für Eindrücke und leicht ergriffen von Eindrücken, also nicht bloß potentiell und aktuell, sondern im Akte alle Nuancen seelischer Erfahrungen, bei denen auch Analogien nicht ausgeschlossen sind, wie wenn „Etwas als Fortschritt empfunden“ wird, nicht anders als beim „Gefühl“.

Demgegenüber scheint der Hinweis erforderlich, daß „Empfindung“ die genauere Artikulation der Gefühlsschwingung darstellt. Wenn Gefühl nämlich Lust und Unlust bezeichnen soll, so bedeutet Empfindung im übertragenen höheren Sinne die feinere, lebhaftere, exaktere, leichter bemerkbare Wirkungsweise. Zwei Grundbedeutungen also scheinen der „Empfindung“ eigen zu sein, 1. die funktionelle der Erregbarkeit, 2. die inhaltliche der Objektivität. Während nämlich das Gefühl als subjektiv gewertet wird, hat die Empfindung eine Nuance von Objektivität. Die letztere Bedeutung mag abhängig sein von der ersteren, wie sich das leicht von selbst ergibt, und mag nicht immer hervortreten. Im Rahmen dieser zweiten Bedeutung liegt auch die des Einzelnen, Konkreten. Wenn nämlich die niedere Empfindung sich vom höheren Gefühl dadurch bedeutsam unterscheidet, daß der ersteren eine viel größere vorübergehende Intensität zukommt, aber eine weit geringere Wiederholungsfähigkeit als das Gefühl, so tönt, wie z. B. auch vom Standpunkte des Psychiaters Kraepelin in seinem Lehrbuch Bd. I, 7. Aufl., S. 242 hervorhebt, das leisere, aber nachhaltige Gefühl der Moral und Religion fortgesetzt durch Denken und Handeln des gesamten Lebens hindurch und gewährt unserem Stimmungshintergrunde jene gleichförmige Ruhe, unserer geistigen Persönlichkeit, jene Festigkeit und innere Geschlossenheit, die man mit Recht als Eigenschaften eines gesunden, voll entwickelten Menschen betrachtet: der sinnliche Schmerz kann uns zeitweilig

lebhaft erregen, indes er verblaßt in der Erinnerung und verklingt in den übrigen Eindrücken des Alltags. Es schien notwendig, die auf die „Empfindung“ abgelagerten Bedeutungen einmal zu fixieren, um Remedur zu schaffen für die vorhandenen Bedürfnisse, die durchaus dem Wirklichkeitssinn unserer Zeit entsprechen, nämlich im Rahmen des Gefühls Unterscheidungen zu schaffen, die den Vorzug der „Empfindung“ teilen. Es tut not, daß die Wissenschaft ein gewisses Polizeirecht über die „Sprachdummheiten“ der geläufigen Literatur ausübt und Begriffe wie: erfahren, erleiden, ertragen, die noch bedeutungsfrei sind, mehr in den Dienst stellt.

Während also bei den höheren Funktionen der Inhalt der Erscheinung überwiegt, liegt bei der Empfindung ein charakterisierter Vorgang vor, Grund genug, daß die „Empfindung“ festgelegt werden konnte für die subkortikalen Psychikerscheinungen. Die genauere Durchforschung dieses sogenannten niederen Gebiets der fünf Sinne beruht nicht nur auf den elementareren Formen, die sich je höher desto mehr komplizieren, sondern auch auf der bestimmteren Art, in der die Prozesse auftreten.

Die Religion aber ist viel zu kompliziert, als daß dieselbe gerade durch die Empfindung gedeckt werden könnte. Wie Erkenntnis, Moral und andere personhafte Psychikerscheinungen, so ist auch die Religion zu umfassend und zu hochgelegen im Gebiete der Seele, als daß sie gerade mit der Empfindung verglichen werden könnte. Ja, eigentlich ist nichts so wenig dazu geeignet, als die Empfindung. Soll indes jene tiefere und lebhaftere Art der Gefühlsschwingung, mithin ein gesteigertes Gemütsleben fixiert werden, so ist zur Schilderung desselben nicht sowohl die Analogie der Empfindung geeignet als vielmehr ein Eigenschaftswort, das der Region der Empfindung und des Gemüts gemeinsam ist [7]). Sieht man genauer zu, so kommts Naumann auch gar nicht auf die Empfindung selbst an, sondern auf deren zufällige Eigenschaft, die Lebhaftigkeit. Diese ist aber nicht ein Spezifikum der Religion, sondern eine individuelle oder vorübergehende Zufälligkeit, der die Religion an sich auch ermangeln kann. Freilich, wenn Religion Leben ist und weckt, wird dieses sich auch in einer gewissen Inten-

sität der seelischen Bewegung, sei's der gefühls-vorstellungsartigen oder willensmäßigen, bewähren und damit die Stagnation der Trägheit und der ungesunden Überstürzung wehren. In solchem Sinne hat wohl Naumann den Ertrag seines Vortrags S. 23 zusammengefaßt: Lebhaftes, religiöses Empfinden ist und bleibt trotz aller Einschränkungen ein Zeichen und Mittel geistiger Gesundheit.

Auch so ist aus der These, daß Religion Empfindung sei, der Wahrheitskern herauszuschälen. Wenn heute die Religion im Niedergang ist, so läßt sich die Frage, warum so viel Irreligiosität, aus verschiedenen Gründen der Kulturgeschichte und des psychologischen Apriorismus kaum mit der Auskunft des Positivismus beantworten, als ob die Religion für den modernen Menschen abgetan sei; wohl aber dürfte die Weltkultur zu viel Geistesenergie in der Seelenökonomie aufbrauchen, als daß für die zarteren, feineren Schwingungen der Religion eine Empfindung oder Empfänglichkeit vorhanden sei. Wenn die Krankheitsberichte der Psychiatrie von eigentümlichen Erscheinungen partieller oder völliger Anästhesie gewisser oder sämtlicher peripherischer Nervenendigungen melden, so muß theoretisch irgendwelche Anästhesie der inneren Gehirnkerne, des Höhlengraus angesetzt werden, um jene Indolenz gegen Religion zu verstehen. Es muß eine Ausfallerscheinung nach Art der Farbenblindheit für das Unsichtbare konstruiert werden, wie denn die optische Farbenblindheit viel weiter verbreitet ist als man von sich und anderen annimmt. Wie wir von Mangel an musikalischem, künstlerischem Verständnis reden und dabei die allgemeinmenschliche Empfänglichkeit für Kunst voraussetzen, so muß man, so wenig wir auch exakte Methoden zur Bestimmung solcher Mängel, wie der kriminalpsychologischen moral insanity besitzen, die Empfindungslosigkeit unserer Zeit für Religion anerkennen. Wenn aber eine Generation ohne Moral, Kunst in Barbarei versinkt, so erst recht ein Geschlecht ohne Religion. Es wäre die ernste Aufgabe der experimentellen Psychologie, einschließlich der Psychiatrie, die Bedingungen aufzuhellen, unter denen die Religion versinkt, bzw. wie bei den Hysterikern besonders auftaucht. Wenn der sinnliche Schmerz

nicht nur vor äußerem Verderben den Organismus bewahrt und widerstandsfähiger gestaltet, ja zum Aufbau des Charakters bedeutungsvoll beiträgt, dann ist mit dem Verlust der feineren Zentrenschwingungen, wie sie bei der Religion vorauszusetzen sind, ein höchst wirksamer Faktor ausgeschaltet, der allerdings auch bei der Anabiose in einer Überwelt der Seele verhängnisvoll sein dürfte. Sind aber auf dem Gebiete des äußeren sozialen Lebens die aufgekommenen Mißstände durch Anpassungen ausgeglichen, so steht zu hoffen, daß, wo ein Bedürfnis des Seelenorganismus vorliegt, dieser auch in sich reich genug zur Abhilfe ist wenigstens in der nächsten Generation. Religiös ausgedrückt heißt das, daß Gott, sei's durch besondere äußere Umstände, sei's durch innere Nöte, die vorhandenen Katatonien oder Verwachsungen zugunsten religiöser Empfindung, d. h. Erfahrung, ausgleichen werde.

Wenn ferner der „Empfindung" als Elementarerscheinung zwei Momente, die perzeptionellen und emotionellen Prozesse, undifferenziert eigentümlich sind, die mehr oder weniger jeder der sogenannten fünf Sinne einschließt, so entwickelt sich aus dem Prototyp der Empfindung die Reihe der Vorstellungen und Gefühle. Von den letzteren ist in der Religionspsychologie ein weiteres Gebiet erforscht; dagegen die leiseren Schwingungen der perzeptionellen Erscheinungen sind noch zu fixieren in der Lebhaftigkeit der egofugalen Richtung und in der Empfänglichkeit der egopetalen; die Funktionen selbst, die in den höheren Zentren der Religionserscheinungen den niederen Empfindungen angeglichen werden, sind zwar als Schwingungen zu bezeichnen. Von Empfindung aber kann und muß abgesehen werden für die personhaften Sphären der Seele.

In diesem Zusammenhange ist auch der „Trieb" abzulehnen, in dem Naumann das „Wesen" der Religion erblickt; der religiöse Trieb sei das Urphänomen, eine geistige Nötigung des menschlichen Wesens. Auch hier ist mit diesem elementaren, dürren Terminus nichts erreicht für die Religion als Mißverständnis und Unklarheit. Religion bewegt sich stets um zwei Brennpunkte, um ein „Ich" der Seele und den Gegenpart des Unsichtbaren, Gottes, um ein „Verhältnis", das zu formulieren meines Wissens nur Avenarius versucht und erreicht hat in seiner

„Prinzipialkoordination“. Das Ich der Seele weiß sich entweder abhängig von dem höchsten Objekt und zehrt darum von diesen Kräften oder will das Unendliche versöhnen oder erkennen, entweder also in egopetaler oder egofugaler Richtung, von denen die erstere die logisch und kausal erste ist. Man mag diese Richtung „Trieb“ nennen, der soviel als Getriebenwerden ist (Lotze), aber das Wesen der Religion erschöpft sich in dem Triebe als solchem nicht und vollends nicht in einer so primitiven Erscheinung. Die „Kraft und Urwüchsigkeit eines unbestimmten Triebes“, als die Naumann die Religion auffaßt, ist nicht eine vieldeutige Zwangserscheinung (vgl. Löwenfeld, Die psychischen Zwangserscheinungen, Wiesbaden 1904 und dazu das ausführliche Referat im Journal für Psychologie und Neurologie, Bd. III, S. 190 f.), nicht ein Instinkt, sondern eine Funktionsenergie, für die nicht sowohl der „Trieb“ typisch ist als eben die egopetale Intensität eines äußeren Reizes. Schließlich sei noch darauf hingewiesen, daß wenn der „Trieb“ „empfunden“ wird, ein völlig heterogener Prozeß vorliegt, der in der Religionspsychologie gerade auf keinen Fall mit dem Triebe selbst verwechselt werden darf.

Auch die Betrachtung des Verhältnisses zwischen religiösem und geschlechtlichem Leben, die N. in seinem Vortrage S. 11 gegeben hat, ist nicht einwandfrei vom religionspsychologischen Gesichtspunkte aus. „Die Klage von Männern über geistliche Dürre, d. h. das Zurücktreten der religiösen Empfindung bei fortdauernder religiöser Überzeugung in den Lebensjahren, in denen das geschlechtliche Leben matt wird“, hat doch wohl noch andere Gründe. Jülicher a. a. O., S. 709, tritt auch Naumann entgegen mit dem Bemerken, daß doch lasterhafte Frauen im Alter bigott werden, worin Naumann eine „Kompensation“ (!?) schon vorhergesehen hatte. Er will also einen gewissen Parallelismus zwischen beiden Machtsphären des Organismus beobachten, dagegen Jülicher bestreitet denselben. Offenbar ist der Standpunkt beider Theologen ein grundsätzlich verschiedener; Jülicher nämlich meint die sittliche religiöse Veränderung, die auf einen unsittlichen Wandel folgt und nicht leicht die rechte Bahn einschlägt. Naumann dagegen hebt die Tatsache hervor, daß die Religion in den Gleisen

des physio-psychikalischen Lebens verlaufe. Nicht die Empfindung als solche also ist das Verbindende zwischen Religions- und Geschlechtsleben, weil ja „Empfindung“ der Religion wenigstens nach Naumann etwas anderes ist als Empfindung des Sexuellen, nämlich Gefühl, sondern der gemeinsame Zustand der Erregbarkeit, den man nicht mit Empfindung in einem Doppelsinne decken, noch weniger freilich durch eine Theorie der „Kompensation“ erklären kann.

b) Religion nicht Gefühl.

Wenn bei Naumann die Erörterungen auf die Gleichung: „Religion ist Gefühl“ hindeuten, dann muß dieser Ansatz noch geprüft werden, aber nicht sowohl ablehnend, als weiterbauend, denn mit der Gefühlsfrage sind wir noch lange nicht fertig: meine „Beiträge“ wollen nur als ein Anfang der Religionspsychologie in diesem Punkte gelten. Was man mit „Gefühl“ im allgemeinen meint, ist wohl das „Gemüt“, das von jeher der Vernunft gegenübergestellt, inhaltlich und funktionell unterschieden werden muß. Wie die Vernunft in Inhalt und Funktion, bzw. in Ideen und Akten (Urteil, Begriff usw. des Verstandes) zerlegt werden könnte, so das Gemüt in Inhalt der Geistessphären (Religion, Moral usw.) und Akt (Gefühl, Genuß), wobei natürlich Vernunft mit und für Gemüt und umgekehrt arbeitet, wie in einem Staatsorganismus beständig ein Glied des anderen bedarf oder eine Lebenserscheinung in die andere desselben Organismus ein- und übergreift[8]). Nach den früheren Darlegungen sind die „Inhalte“ abhängig von der „Form“, die zunächst psychotheoretisch zu klären ist.

Die weitere Betrachtung, speziell des Gefühls, wird am besten an die Dreidimensionalität des Gefühls nach Wundt anknüpfen, so sehr man sich auch immer bemüht, dieselbe ganz abzulehnen. Diese drei Klassen sind bekanntlich neben Lust = Unlust auch Erregung = Beruhigung sowie Spannung = Lösung (vgl. auch die Besprechung von Orth, Gefühl und Bewußtseinslage, in Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S., Bd. 37, S. 152 f.).

Wenn wir neben den Inhaltsempfindungen der sogenannten fünf Sinne auch Organempfindungen der Muskel-, Sehnen-

und Gelenksensibilität unterscheiden, so dürfte sich Lustgefühl vom Organgefühl (vgl. Innervation) trennen lassen. Die Organe, die hier in Frage kommen, sind die Neuromolekeln. Wenn die Lustgefühle rein psychikalische sind, sofern dieselben, wenn auch auf physiologischer Unterlage seelisch erfahren werden, so sind die Organgefühle einerseits solche der Spannung, anderseits solche der Erregung, d. h. substratielle und funktionelle der Physiosysteme, die freilich bei dem Ineinander von Leib und Seele auch seelisch erfahren werden. So ergibt sich allerdings, wenn auch in anderem Zusammenhange und auf anderer Unterlage als der rein logischen bei Wundt die Zweizahl von lustfreien Gefühlsarten; lustfrei sind dieselben aber deshalb, weil nur eine Bewegung überhaupt indiziert wird, nicht aber eine biologisch wertvolle. Die nähere Entscheidung dieser Frage, ob lustbetont oder lustfrei, werden wir orientieren müssen an der prototypischen Differenz der Empfindung, die bald schmerzvoll (emotionell), bald indolent (perzeptionell) ist. Aber irgendwie stoßen wir bei den wirklichen Gefühlen (d. h., wenn Gefühl im Sinne von Bewußtsein eingeschlossen ist), auf die Unterscheidung von Lustgefühlen und Bewußtseinslagen (Orth).

Schwierig ist's, in die Skala von Wundt die Gefühle von Lipps einzureihen, der „Ernst" = „Heiterkeit" sowie Streben = Widerstreben unterscheidet. Aber Ernst und Heiterkeit lassen sich kaum als verschiedene Gefühle gegenüberstellen, da beide sich miteinander verbinden können. Ferner ist Streben doch kaum Gefühl, sondern eine willensmäßige Erscheinung, etwa potentiell-latenter Art.

Der Versuch, die Gefühle in verschiedene Hauptklassen einzuteilen, scheint überhaupt zu scheitern; das legt die Frage nahe, ob nicht vielmehr nach Analogie anderer Lebenserscheinungen, wie etwa der Erscheinungen des Stoffwechsels ein Schema zu entwerfen sei, in dem die Vorbedingungen der Gefühle, dann aber die Funktionen skizziert werden. Im Voraus sei noch daran erinnert, daß Lust und Unlust durchaus relative Erscheinungen sind, d. h. Lust richtet sich nach den vorhergehenden Zuständen, die bald Lust, bald Unlust auslösen, je nachdem schon Gleichgewicht

oder Unlust, bzw. Lust vorhanden ist. Man kann nicht die Lichtintensitäten überhaupt einteilen, sondern nur die Differenzen angeben zwischen verschiedenen Lichtträgern; es bedarf eines einheitlichen Maßes (wie der Kerzenstärke und Kalorie für Licht und Wärme, so) auch für die Gefühle. Die Normalschwingung einer Bewegung oder die Oszillation zur Gleichgewichtslage, kurz das biologische Optimum wird lustvoll sein, jede Verzerrung oder Verschiefung unlustvoll. Tabelle B. möge eine kurze Übersicht darbieten:

I. Ätiologie der Gefühle,
  a) regionär,
    α) höhere Zentren.
    β) niedere Zentren (Empfindung).
  b) tonisch (Spannungsgefühle),
    α) molekular (Wundts Spannung).
    β) luminös (Exaltation).
II. Funktionalität der Gefühle,
  a) amplitudinär,
    α) weitschwingend.
    β) tiefschwingend.
  b) intensiv,
    α) lebhaft (Wundts Erregung).
    β) gehalten, ernst.

Die Einteilung geht aus von der Voraussetzung, daß das Gefühl auf irgendeiner Art Schwingung beruhe und wie man auch die Wechselwirkung von Leib und Seele, von Nerven und Geistesprozessen sich vorstelle, die letzteren an den Bewegungen der ersteren illustriert werden können (vgl. meine „Beiträge"). I a und b unterscheiden alsdann Region und Funktion; b speziell unter α und β: Bewegungen in den Molekeln und deren Nervenzylindern — lumen = Lichtung, Ausweitung —, kurz die Vorgänge bzw. Zustände an den Substraten. Unter II a sollen beschrieben werden die reichen Nüancen des Gefühlslebens, für die die Sprache fast zu arm ist gegenüber der Selbstbeobachtung; in der Verschiedenheit der Amplitude der Schwingungen nach ihrer Weite und Tiefe dürfte am ehesten diese Abstufung, Abtönung dargestellt werden.

In dieser ganzen Gruppierung bezeichnen die Gefühle gemäß dem hergebrachten Sprachgebrauch nicht nur Funktionen, sondern auch Zustände, in denen gewisse Beziehungen zwischen dem Zentralsystem und irgendwelchen Organen indiziert werden. Es fallen aber auch die Gefühle unter II b ins Gewicht, die meist gar nicht beobachtet werden, für die Religion aber Bedeutung haben, sofern die Religion überall hin wirkt. Bei b α ist anzusetzen die „Lebhaftigkeit" unter dem Gesichtspunkte der Energie, mit der die Funktion vom Ich aus sich vollzieht, bei b β das Maßvolle unter dem Gesichtspunkte der Koordination: hier ist auch Raum für die „Innigkeit", die ja in der Religion eine Rolle spielt. Es kann darunter verstanden werden die Innigkeit, die in die Tiefe (vgl. II a β) geht im Sinne der Innerlichkeit, aber auch die sich dem Idealbild der Religion möglichst annähert, z. B. in der innigen Jesusliebe. Die letztere würde also vielleicht besser unter II b β eingereiht werden.

Worauf es hier ankommt, ist die reiche Mannigfaltigkeit der Bedeutungen nachzuweisen, die das Gefühl in der Religion durchläuft. Dabei ist noch nicht Bedacht genommen auf die Bedeutung des Gefühls, das im Sinne des Bewußtseins eigentlich kein Gefühl ist, indes von Schleiermacher besonders reklamiert wurde. Will man es wagen, angesichts dieser Verschiedenheit die Religion mit Gefühl zu identifizieren, sei's, daß vorliegt im Sinne von I a β der Trieb, der im Gefühl reflektiert wird, sei's, daß ein vorhandenes Gefühl der Empfindung gemeint wird, das eigentlich aber nur für die höheren Zentren gilt?

Je schärfer man die Gefühle abgrenzt nach ihrer Region und Funktion, desto deutlicher ergibt sich, daß die Religionspsychik unmöglich nur auf Gefühle zurückzuführen ist, ob nun das „Wesen" der Religion umgrenzt, oder das gesamte Gebiet derselben abgesteckt werden soll. So wenig es genügt, die Gefühle en bloc anzugeben, weil diese nach Art der Empfindungen zu unterscheiden und ihren Bedingungen nach zu bestimmen sind, so wenig genügt es von Religion als von einem Komplex oder einer Konstante der Gefühle zu reden. Die Psychiatrie hat es längst aufgegeben, irgendeine Einzelerscheinung, die immer nur eine Komponente des

gesamten und sich fortentwickelnden Krankheitsbildes ist, wie Mania, Größenwahn als maßgebend zu fixieren. Auch für die gesunden Sphären des Seelenlebens, wie es die Religion ist, möchte es, wie wir sahen, notwendig sein, diese Methode zu befolgen und endlich endgültig die leidige Gefühlstheologie eines Schleiermacher, die so viel Unklarheit verbreitet und Hindernisse am Fortschritte verursacht hat, aufzugeben.

II. Religion und Geisteskrankheit.

1. Religion nicht Ekstase.

a) Wesen der Ekstase.

Unter den herkömmlichen und üblichen Auffassungen der Religion dürften zwei Hauptgruppen zu unterscheiden sein. Einerseits nämlich wird, wie wir sahen, die Religion im Zusammenhang des übrigen Geisteslebens erklärt als Gefühl; allenfalls wird im Anschlusse daran die geheimnißvolle Tatsache der Völkerpsychologie, die wir Religion nennen, auch als Trieb, Mystik oder dergleichen verstanden, wobei dann der Trieb (Instinkt), der egopetale Faktor, Mystik der egozentrale sein soll. So unzulänglich diese einseitige Deutung der Religion als eines Gefühles sein mag, es wird doch nicht ohne weiteres die Religion zu den Abnormitäten des Geistes gerechnet. Die bedeutendsten Köpfe, die das Rätsel der Religion durch das rätselhafte Gefühl meinten umgrenzen zu können, haben dieser Deutung das Wort geredet. Auch die Askese, die zunächst als eine willensmäßige Erklärung der Religion erscheinen könnte, läßt sich unter die Gefühlsauffassung der Religion einordnen, sofern ja der Wille dem Gefühl ziemlich nahe zu stehen pflegt, sei's, daß dieses der Quellort von jenem, sei's, daß es die Begleitart ist. Solange die Religion anerkannt wird in ihrer Macht und ihrem Recht für das Geistesleben, solange wird daher meist die Religion unter diese erste Hauptgruppe eingereiht.

Ein völlig anderer, d. h. formell wie sachlich heterogener Typus des Verständnisses der Religion ist der, welcher die Religion als Ekstase begreift. Es gibt natürlich wie überall auf dem Gebiete der Lebenserscheinungen, so auch auf diesem der

psychikalischen Prozesse der Religion Übergangsformen, die z. B. Mystik und Ekstase in eine Linie rücken. Indes läßt sich auch so eine Grenze ziehen, wenn zunächst einmal die Extase in ihrem „Wesen" aufgedeckt wird. Vorher sei nur darauf hingewiesen, daß meist der „Positivismus" die Religion als eine überwundene Entwickelungsform des menschheitlichen Geisteslebens aufgreift: allenfalls werden dabei romantische Reste der Gegenwartsreligion zugelassen, da die Menschheit noch nicht völlig die Wirkungen der Religion durch die Wissenschaft ersetzen könne. Immer wo so die Religion persönlich von den Forschern abgetan ist, wird die Geschichte in wenig voraussetzungsloser Weise gefälscht: irgendein Merkmal wie die Ekstase, die am ehesten in die Augen fällt, wird von der primitiven Urreligion auf die allgemeine Gegenwartsreligion einfach übertragen und als ein abnormes Überbleibsel der Entwickelung in nicht gerade tiefgehender Forschung reklamiert (vgl. zu diesen Bemerkungen die meist prinzipiellen Ausführungen von Tröltsch in seinem schon oben zitierten Vortrag: „Psychologie und Erkenntnistheorie", S. 7f.; nur möchte ich im Sinne jenes Positivismus hinzufügen, daß derselbe kein Wahrheits- oder Werturteil zunächst über die Religion ausdrücken will, sondern rein geschichtliche Maßstäbe ohne dogmatische Einschläge beabsichtigen möchte, die allerdings dem Geschichtsforscher nicht fehlen dürfen).

Methodologisch ist zu bemerken, daß die Ekstase streng nach den Grundsätzen der modernen Psychiatrie herauszuarbeiten ist. Mögen diese nach dem ehrlichen Eingeständnis z. B. eines Kraepelin noch nicht völlig hinreichen, so müssen dieselben vorläufig genügen, bis eine spätere Zeit uns den tieferen Einblick in das Gefüge und Getriebe des psycho-physischen Organismus gewähren wird. Nach jenen Prinzipien ist die Ekstase streng zu umschreiben; alle Differentialdiagnose, die Differenzen in der Auffassung bez. über Entstehung der Symptome zulassen könnte, ist einheitlich auszugleichen, mithin das Symptomenbild der „Ekstase" scharf zu begrenzen und der Zusammenhang der einzelnen Prozesse womöglich zu erklären. Es versteht sich von selbst, daß mit dieser beschreibenden Methode, deren transitorischer Charakter gar nicht

in Abrede gestellt ist, noch kein Urteil über Ab- oder Eunormität gefällt ist; es handelt sich zunächst immer um Feststellung der psycho-physischen, bzw. psychikalischen Tatsachen, eine Methode, in der die Psychiatrie der Religionspsychologie, der ethischen und ästhetischen Psychologie, ja auch der Erkenntnistheorie und Erfahrungskritik ohne Zweifel durch die von der Medezin her gewohnte und geübte Straffheit vorbildlich sein kann und werden muß, wie nochmals betont sei.

Inbezug auf die „Ekstase" selbst sucht Kraepelin, Psychiatrie, Leipzig 1903 [7], Bd. I, S. 258, in durchaus vorsichtiger Weise den Erscheinungskomplex derselben unter den krankhaften Gemütsbewegungen einzuordnen und zwar im Zusammenhange mit den Wohlbehagen erzeugenden Wirkungen des Morphiums und Opiums. „Vielleicht ist dem Traumleben des Opiumrausches jener Zustand verwandt, den wir als Verzückung oder Ekstase zu bezeichnen pflegen. Auch hier fehlt gänzlich der Bewegungsdrang, die Erleichterung des Handelns. Vielmehr zieht sich das Seelenleben auf einzelne traumhafte Trugwahrnehmungen und Gedankengänge zurück, die von Gefühlen des höchsten Glückes begleitet und fast immer religiösen Inhaltes sind. Wir beobachten solche Zustände namentlich bei Epileptikern, bisweilen auch bei Hysterischen, die übrigens nach der Monographie von Raimann über „Die hysterischen Geistesstörungen", Leipzig und Wien (Fr. Deuticke) 1904, S. 21, meistens sehr fromm sind.

Eine Monographie von dem in religionsphilosophischen Kreisen bekannten Thomas Achelis über „Die Ekstase in ihrer kulturellen Bedeutung" als Bd. I der „Kulturprobleme der Gegenwart", Berlin (Joh. Räde) 1902 (man versteht nicht ohne weiteres die Einreihung dieser kulturgeschichtlichen Arbeit unter den allgemeineren kulturphilosophischen Titel) behandelt wohl auch Moral und Kunst vom Standpunkte der betreffenden Frage aus, aber es überwiegt die Rücksicht auf die Religion, die hauptsächlich mit Faktoren der Unsichtbarkeit zu tun hat und daher wohl auch mit der Ekstase, sofern diese sich auf Unsichtbares richtet. Die nähere Darlegung der „Ekstase" in ihrer psychologischen Bedeutung und Begründung" auf S. 113—151 jener Arbeit läßt

eine abgerundete, klare Theorie der Ekstase vermissen. Verfasser geht aus von dem Doppelich und erörtert auf Grund von Aufsätzen pathologischen Inhalts, namentlich aus der Feder von Ribot, die Ekstase als einen Verlust des früheren Ich oder als ein unmittelbares Nebeneinander eines Doppelbewußtseins. Ferner schildert Achelis die Gebetsstufen einer Nonne des 16. Jahrhunderts; nach der ersten erhebt sich die Seele derart, daß dieselbe völlig außer sich zu sein scheint: Gedächtnis und Verstand hören auf, der Wille ist ganz voll Liebe zu Gott. Auf einer höheren Stufe ist der Wille gefangen Dem, den er liebt, auf einer dritten tritt der Schlaf der Seelenkräfte ein usw. Typisch für die Ekstase soll nach Achelis die Hemmung des normalen Wechsels der Vorstellungen sein, die sonst in fortlaufendem Flusse den Inhalt unseres Bewußtseins füllen; jedes Auf- und Abebben der Anschauungen und Gefühle verschwinde, und das empirische normale Bewußtsein werde ausgeschaltet. Bei der höchsten Ekstase soll gar keine oder nur eine geringe Äußerung des Bewußtseins stattfinden; während sonst nämlich das Gehirn intellektuell und motorisch zugleich sei, höre es in der Ekstase auf, motorisches Organ zu sein, und alles werde von einer einzigen Vorstellung dabei absorbiert.

Demgegenüber ist zunächst darauf hinzuweisen, daß, wenn das Doppelich etwa (vgl. den interessanten, aber anfechtbaren Aufsatz über das Doppelich in „Umschau" 1905, 1, S. 10f.) durch die zwei Hirnhälften (analog den zwei Augen und Ohren) repräsentiert werden soll, die Ekstase als eine rein funktionelle, aber nicht regionäre Erscheinung zu begreifen ist. Ferner darf das Gebet auf keinen Fall, wie es scheinen könnte nach Achelis, auf die Ekstase zurückgeführt werden, vielmehr ist das Gebet so verschieden als die Zustände, aus denen es herausströmt: das Gebet ist immer nur die Äußerung eines bestimmten Zustandes und darf durchaus nicht mit der Ekstase vereinerleit werden.

Schließlich fragt es sich, um auf die Hauptsache einzugehen, ob es nicht einseitig ist, die Ekstase als eine auf einen Inhalt beschränkte Anschauung zu fassen. Der Sprachgebrauch, dem die Wissenschaft vorläufig noch nachgeben muß, setzt die Ekstase

ebenso häufig mit „Aufregung“ bzw. Verzückung identisch, welch letztere übrigens sprachlich auch über das Anschauungsgebiet hinausgreift. Vielmehr ist meines Erachtens die Ekstase eine seelische Veränderung, die in allerlei Affekten sich äußert, die geradezu als eine gewisse Einseitigkeit, eine Revolution, ein Streik mit allen Folgen der Arbeitseinstellung des gewöhnlichen Daseins bezeichnet werden kann, namentlich aber im Gebiete des Religionslebens.

Naumann selbst scheint dieser Auffassung recht geben zu wollen, indem er die Ekstase in schillernden Formen auf S. 4 seines Vortrages illustriert. Es muß ohne Zweifel eine wissenschaftliche Polizei des Sprachgebrauches eingeführt werden. Wenn wir aber für das, was Kraepelin und der diesem im ganzen zustimmende Achelis Ekstase nennen, den Ausdruck: „Verzückung“ festhalten, dann bleibt der Terminus: Ekstase als notwendiger Belag übrig für die völlige Veränderung der Funktionen, während das Doppelich sich bezieht auf die Veränderung qualitativer Inhalte, wie das namentlich bei der hysterischen Vervielfältigung der Persönlichkeit auftritt. Es versteht sich von selbst, daß Funktion und Inhalt einander bedingen, aber wenn Ekstase fest umschrieben werden soll, so ist die Deutung derselben als eines Doppelbewußtseins nicht nur irreführend, sondern auch überflüssig: Ekstase kann nicht auf Veränderung eines Inhalts reduziert werden. Wenn aber etwa die Prophetie zur Illustration angeführt wird, so daß eine besondere Anschauungsweise das Hauptmerkmal der Ekstase darstelle, so ist zu entgegnen, daß die Anschauung nicht sowohl Charakteristikum der Ekstase, als der Religion sei, mit der die erstere aufzutreten pflegt. Anschauung oder deren Derivate sind immer nur ein accessorisches, zufälliges Bestandstück, das auch deswegen der Ekstase zu eignen scheint, weil unser gesamtes Seelendasein und vollends das überempirische nach einer Anschauung ringt.

Achelis selbst übrigens liefert den Beweis seiner unzulänglichen Deutung der Ekstase, wenn er a. a. O., S. 197 in dem Kapitel über „Die ethische Bedeutung der Ekstase“ schreibt: „Versteht man rein formell unter Ekstase eine außergewöhnliche seelische Erregung, die uns ... die Beschränktheit und Hinfälligkeit unseres empirischen Ichs vergessen läßt, so erhält dieser Zustand erst durch

diese unmittelbare Beziehung zu unserer Umgebung seine ethische Bedeutung und Weihe." Also ist doch in der Ekstase eine „formelle" Begeisterung möglich.

Auf die Ekstase namentlich der ersten christlichen Zeitalter kommt ferner zu reden Weinel in „Wirkungen des Geistes und der Geister", Tübingen 1899, der übrigens in Anm. S. 103 beklagt, daß die deutsche Wissenschaft, Psychologie wie Theologie „die Welt der Klopfgeister" — er meint wohl die Tatsachen der Ekstase — den Dilettanten überläßt. Indem Weinel von diesen Tatsachen redet, stehen sie alle in unmittelbarem Zusammenhang mit dem „Geist". Wo nun Weinel in seinem 2. Abschnitt: „Darstellung und Beschreibung" — wozu diese Scheidung oder Wiederholung? — „der Wirkung des Geistes und der Geister" auf die Ekstase eingeht, da ergibt sich auch aus der merkwürdigerweise über die Mängel der Psychologie zankenden, aber rein psychologisch wenig geklärten Darstellungsweise, die man doch von einem Autor solchen Buches erwarten dürfte, daß die Ekstase nicht sowohl Anschauung, sondern Trieb des Geistes zur Grundvoraussetzung hat. Von dieser psychologischen Kategorie aus verstehen wir nicht nur das „Wesen" der „Ekstase", sondern auch die religiöse Eigenart, daß die Energie eines höheren Geistes die Ekstase zu wirken scheint. Ekstase ist das psychikalische Äquivalent des irgendwie vorhandenen subempirischen Geistes. Es sei bei dieser Gelegenheit nochmals auf die geschichtliche Tatsache der antiken Psychologie hingewiesen, daß der „Geist" im Sinne der Antike etwas ganz anderes ist als im modernen Sinne. „Geist" ist für uns etwa die den Organismus (auch den sozialen der Kirche) durchflutende Energie, nicht Energie im Sinne der energetischen Arbeitsleistung, sondern der traditionellen Kraft. In der Antike ist das Pneuma, um dasselbe durch ein anderes Bild als das der Uhr in meinen „Beiträgen" zu illustrieren, etwa die Wärme der brütenden Henne, die die latente Lebenskraft (die ψυχή) des Eies auslöst, während für unsere Anschauung, um im Bilde zu bleiben, der „Geist" den bereits vorhandenen Funktionen des Organismus, wenn auch unterempirisch und unterbewußt, zu vergleichen ist. Der „Geist" ist für die Antike das

kausal und logisch Primäre vor dem seelischen Organismus, für uns funktioniert der Geist in der Seele, diese also ist primär. Große und kleine Theologen haben das „Wesen" des Heiligen Geistes in Theorie und Praxis darzulegen versucht, aber nie mit Anknüpfung an die antike Psychologie, für die der Geist eine halb psychologische, halb metaphysische Realität bedeutet.

Die „Ausgießung des Heiligen Geistes" bedeutet dementsprechend die Darreichung, Auslösung der Gotteskräfte für die Seele. Der Geist wird nicht nur, sofern er göttlich ist, sich intensiv ergießen, sondern auch, um dem menschlichen Geiste offenbar zu werden; bei solcher Intensität ist eine Ekstase möglich, ja zuerst natürlich.

b. Ekstase ist nicht spezifisch religiös.

Im Anschluß an meinen Aufsatz über „Glogaus Religionspsychologie" im VI. Jahrbuch der G. Glogau-Gesellschaft (zu beziehen durch Pastor La Roche in Golzow, Kr. Belzig) möchte ich über die „Ekstase", in der schließlich auch Naumann die schwebenden Probleme im Eingange seines Vortrags zusammenfaßt, einiges hinzufügen. Zunächst sei zu jenem Aufsatze über Glogaus Religionspsychologie nachgetragen, daß, wie mir ein Schüler Glogaus und Herausgeber von dessen „Vorlesung über Religionsphilosophie", Oberlehrer Dr. Clasen, freundlichst andeutete, Glogau als Platokenner seinen christlichen Offenbarungsbegriff orientiert an der platonischen μανία. Der „Phädrus" zählt verschiedene Arten der Verzückung auf, welche alle der Menschheit größten Segen bringen, die prophetische, sühnende, dichterische Verzückung, aber auch die der Liebe. Bekanntlich wird diese Erörterung gepflogen von der antiken Betrachtung des Wesens der Seele aus (vgl. Bonitz, Platonische Studien, Berlin 1886 S. 273 f.). Es ist hier die Mania nicht im Sinne des modernen Psychiaters gemeint, der einen anderen Begriff der Inkoordination damit verbindet, sondern die Mania im Sinne eines starken Affekts. Beide Begriffe werden häufig verwechselt, wenn man von Wahn redet, der antike und für die Entwickelung urgesunde und der moderne, der nicht sowohl speziell affekt-betont ist als willensmäßig.

Kurz lassen sich meine Hauptpunkte in die zwei Thesen zu-

sammenfassen: die Religionserscheinungen sind ungewohnt 1. für den Seelenorganismus, in dem sie auftreten oder 2. für den Zuschauer desselben. Dabei ist vorausgesetzt, daß nicht Minderwertigkeiten, Abnormitäten in der Ekstase auf jeden Fall vorliegen, sondern Schwierigkeiten der Entwickelung, sei's ontogenetische, sei's zugleich phylogenetische. Religiöse Genies werden in ihrer schöpferischen Tätigkeit zunächst unbeholfen sich äußern, wie immer die Eierschalen dem jungen Leben eine Weile anhaften, aber bei aller realen Grenznähe von Genie und Wahnsinn darf man gerade psychiatrisch das eine nicht mit dem anderen verwechseln oder auch nur theoretisch annähern [9]).

Die tiefere Religionspsychik ist zunächst ungewohnt für den Seelenorganismus selbst. Wo eine Gestalt sich angliedert in dem Neuleben des Kindes, das in das Milieu seiner geistigen Zeit hineinwachsen muß, da werden nicht nur die Aussageformen desselben ungelenk sein, sondern auch die Erregung, die mit jeder Anstrengung, mit allem Neuen verknüpft ist, wird mancherlei Sprünge des neuen Denkens zeitigen statt des ruhig-sicheren Ablaufes späterer Zeit. Wenn James gelegentlich in seinen Arbeiten darauf hinweist, daß das Glauben an das Ideal eine Hypothese, aber das Wertvollste für den Menschen sei, so hat dies seinen Grund zum Teil in den Schwierigkeiten, die sich für den kurzsichtigen Geist ergeben, nämlich darin, daß das Glauben sich nicht emporarbeiten kann zu der ruhigen Klarheit und gewißheitsvollen Sicherheit, wie sie dem Glauben eignen sollten. Religion ist nicht nur moralisch zu verstehen, sondern auch entwickelungsmäßig, indem sie dem Individuum die Pflicht auflegt, die Geistesmittel zu nutzen, um zu solcher Höhe der Frömmigkeit aufzusteigen.

Nach solchen bekannten Erwägungen erscheint es nicht rätselhaft, daß gerade da, wo schöpferische Geister, wie die Propheten, eingreifen, oder wo sonst eine neue Zeit durch sogenannte Erregungsepochen, Sturm- und Drangperioden der religiösen Menschheit inauguriert wird, daß gerade da Verschiefungen und Verschiebungen des Geisteslebens auftreten. Erst allmählich gewinnt die Seele wieder Gewalt über den Individual-Organismus. Die Moral, die die Gesetze des empirischen Verhaltens wiederspiegelt,

zwingt solche Bewegungen in ihren Dienst; Irradiationen psychikalischer Art wie die sogenannten Visionen werden ausgeglichen. Alles wird wieder in das Bett des geordneten Geisteslebens hineingeleitet. Wenn man indes bei solchen Betrachtungen keine Möglichkeit einer Scheidung erkennen möchte zwischen den Abnormitäten und Normalzuständen des Geisteslebens, so ist auf die erste Forderung der Psychiatrie hinzuweisen, nämlich an Verlauf und Dauer einer Abnormität den Charakter derselben zu bestimmen. Nicht nur das Krankheitsbild selbst wird erst durch solche Weiterbeobachtung abschließend abgerundet, sondern auch der Entscheid getroffen, ob eine vorübergehende Unpäßlichkeit oder eine ernstere personstörende Psychose vorliegt. So schwerwiegend auch eine funktionelle Ausfallserscheinung sein mag, wie Amnesie, Alexie usw., erst dadurch wird solcher Defekt bösartig, wenn die zugeordneten Zentralinstanzen versagen und die Funktionen nicht auf anderen Nervenbahnen ersetzt werden. Wie dem auch sei, bei der Religion als einer spezifisch personhaften Erscheinung wird die Entscheidung über Krankheit oder Gesundheit von Verlauf und Dauer abhängen.

Im Zusammenhang hiermit ist eine vorübergehende Unregelmäßigkeit oder habituelle Idiosynkrasie durchaus nicht als krankhaft anzusprechen. Bei der Eigenart des Unsichtbaren ist's erklärlich, daß die Seele zu irgend einer greifbaren Verdichtung drängt, wie schließlich der „Begriff“ nichts anderes ist oder die Analogie, das Gleichnis des Vaternamens, unter dem Gott veranschaulicht wird. Wer das Kapitel der hallucinatoiden Erscheinungen bei sonst normalen Menschen kennt (vgl. z. B. Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, 1885, Bd. II, S. 141 ff.), der weiß, wie alles im Seelenleben nach Projektion, bzw. Anschauung, dem Grundtyp für alle bewußte Synthese des Mannigfaltigen drängt, ob diese nun überspringt auf das akustische, optische oder begriffliche Gebiet.

In diesem Sinne sind die prophetischen Sprüche, Gesichte, Zungenreden zu deuten; der Intellekt mag teilweise ausgeschaltet sein, wie wir des öfteren unbewußt und instinktiv handeln und bei solchem Nachgeben der ersten Eindrücke besser uns

zeigen, als nach langer Überlegung. Visionen tauchen auf; in irgendwelchen zunächst ungeregelten Äußerungen macht sich die unterempirische Geistesenergie Luft. Irgend etwas Wahres wird an den Bemühungen um Spiritismus, Telepathie, Ahnung sein; wie viel und inwiefern, kann die strikte Wissenschaft vorläufig nur durch Anerkennung der Tatsache im allgemeinen zugeben und durch Ausdrücke des Unbewußten, Unmittelbaren festlegen.

Das führt auf die Behauptung Naumanns, von der in den ersten Zeilen dieser Studie die Rede war, nämlich, daß alles geistige und religiöse Leben von Krankheit durchsetzt sei, wie dann das körperliche Leben beständig von Unregelmäßigkeiten beherrscht werde. Schon die Behauptung, daß „die kleineren Abnormitäten ausreichen, um den Begriff voller Gesundheit zu verscheuchen“, dürfte bei den Psychiatern auf ernstlichen Widerstand stoßen. Es können nämlich kleine Abweichungen Symptome ernsterer Erkrankung und größere Mißgriffe Anzeichen einer vorübergehenden Unpäßlichkeit sein. Wie eine Sonnenfinsternis eine contradictio in adjecto ist, sofern die Sonne nie selbst finster werden kann, sondern immer nur durch die Konstellation anderer Gestirne, bzw. durch die davor geschobene Wolkenwand verdunkelt wird, so kann das Glaubensleben nie krankhaft sein, sondern immer nur der Geist, der seine Trübungen vor oder in die Religion hineinfallen läßt. Wenn die Moral zersetzt ist in irgendeinem Individualleben, so ist nicht die Moral, die a priori eubiologisch ist, daran schuld, sondern jenes Individualleben, das entweder sich nicht von der Moral ordnen läßt oder gar diese zersetzt. Es ist keine Wortklauberei, streng zu unterscheiden zwischen der Religion an sich und dem religiösen Leben; gibt man auch dieses preis bei einem Patienten, d. h. sein Geistesleben in religiöser Hinsicht, so muß man doch heutzutage im Interesse des Verständnisses der Religion und der Seelenhygiene darauf dringen, daß nicht eine Lebenserscheinung (wie der Stoffwechsel, die Verdauung) selbst als Krankheit ausgegeben werde, wenn und weil solche Lebenserscheinung gestört ist.

Wie oben schon angedeutet wurde, kommt es scheinbar Naumann garnicht auf die Beweisführung als vielmehr auf die

Fragestellung an, ob das religiöse Leben von Krankheit durchsetzt sei. Wo er aber zu einem Beweis sich erhebt, als ob wirklich das religiöse Leben krankhaft sein könne, da begegnet eine Amphibolie, die wir vermeiden durch die Unterscheidung des religiösen Lebens und Glaubenslebens. Das erstere nämlich umfaßt den gesamten Bezirk psychischen wie außerpsychischen Tatbestandes, wo nur die Religion kausal hinreicht; das letztere markiert die religiöse Energie, die den Glauben und das gesamte spezifisch religiöse Getriebe abgrenzt. Wenn wir nach Naumann ein Doppelleben führen, ein Leben geordneter Grundsätze und ein heimliches Leben voll Widersprüche, Mattigkeit, so muß eben dieses überwunden und geregelt werden durch jenes. Das Glaubensleben hat jene Außenfläche bereits glatt und klar abgeschliffen und verklärt, und wo dasselbe — und schließlich gehört oder kann und soll der gesamte Psychiktatbestand dazu gehören — noch Härten aufweist, da ist solches nicht ohne weiteres sub specie morbida zu begreifen, sondern morali und historica. Alle Trübungen und Fälschungen des wahren Religionsbildes im Laufe der Dogmengeschichte und Symbolik der einzelnen Konfessionen haben ihre Ursache in einer Beschränktheit des übrigen Geisteslebens. Die Religion strahlt auf diese Erde nicht so, wie sie es könnte und sollte, und verliert dadurch an Segen und Kraft für das Geistesleben. Die Schwierigkeiten aber, die dabei noch übrig bleiben, nämlich, daß es dem „Geist" nicht immer gelingt, über die Trägheit des „Fleisches" zu siegen, werden durch den fortgesetzten Anlauf, die Treue ausgeglichen, jedenfalls auf dem Boden der Moral, wie schon Jülicher den Ausführungen Naumanns entgegengehalten hat; der letztere erwidert allerdings, daß die naturwissenschaftliche Strömung der Jetztzeit darauf hinauslaufe, die Wandelbarkeit und Relativität der ethischen Maßstäbe zu beweisen. Wenn man indes für diese den psychobiologisch-religiösen Unterbau stark genug aufträgt, dann wird auch der Widerspruch eines naturwissenschaftlichen Zeitalters verstummen, das gerade durch seine eigenen Prinzipien — etwa der Moral als einer psychobiologischen Förderung des Einzel- wie Gesamtlebens — überzeugt wird, nur nicht in der dürr-logizistischen Fassung, die der Theo-

logie eignet, sondern in der frischen des wirklichen Lebens. Weiteres über die pathologischen Voraussetzungen, die solche Entfaltung des Glaubenslebens erschweren oder verhindern, folgt unten.

Soviel steht jedoch fest, daß die Behauptung, das religiöse Leben oder gar das Glaubensleben könne oder müsse krankhaft sein, eine schiefe Übertragung enthält auf das geistige Leben von dem somatischen, dessen Krankheit doch erst beginnt, wo der angefochtene Organismus zur Selbstregulierung greift und dabei allerlei ernste Erscheinungen zutage fördert. Vollends ist die geistige Krankheitsgrenze auch von der rein psychiatrischen Auffassung aus, die die Geisteskrankheit als Gehirndefekte betrachtet, nicht zu vergleichen mit der Krankheitsgrenze des übrigen Organismus, weil dort auch die Seele irgendwie einwirkt, von welcher Auffassung über die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele man sich auch leiten lasse.

Übrigens begegnet dieselbe Anschauung von allgemeiner Abnormität in dem umfassenden Werke des bekannten Psychologen William James, The Varieties of Religious Experience, a study in human nature, London 1902. Naumann scheint sich auch in der Triebtheorie in gewisser Weise mit diesem Opus zu berühren, das ihm jedoch wohl nicht vorgelegen hat und auch sonst in der deutschen Theologie zu wenig beachtet ist. Da, wo nun James bemerkt, daß manches, was vom moralischen und medizinischen Standpunkte als abnorm und krankhaft erscheint, vom religiösen normal und die moralische Gesundheit befördernd sei, heißt es wörtlich nach dem Bericht in Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S., Bd. 37, S. 140. „Wenige von uns sind gänzlich von Krankheit, ja Geisteskrankheit frei, aber die Krankheiten führen unerwartet zur Gesundung. In der psychopathischen Verfassung haben wir die Beweglichkeit des Gemüts, die das sine qua non des sittlichen Empfindungsvermögens ist, — die Spannung und Neigung zur Emphase, die das Wesentliche der praktisch-moralischen Kraft ist. Die Liebe zum Mystischen führt unsere Interessen über die Höhenlage der sinnlichen Welt hinaus. Wenn es Inspiration aus einer höheren Welt gibt, so ist wohl möglich, daß das neurotische Temperament die Hauptbedingung

zur erforderlichen Aufnahmefähigkeit liefert." Somit hat James zwar die Defekte des geistigen Lebens in umfassendem Maße zugestanden, jedoch die Religion (im Sinne der Vertreter der Christian Science) als Therapie der Seele behauptet, was von Naumann nicht oder nicht genug betont und unten noch auszuführen ist.

Das Glaubensleben also kann nicht krank sein und das religiöse nur, sofern jenes dieses nicht genügend reguliert. Wo aber der Schein von Abnormität entsteht wie bei der Ekstase, da sind vorübergehende Abweichungen anzuerkennen, die sich bald ausgleichen können, wenn nur das Glaubensleben die Oberhand behält, Mängel, Durchgangsstufen der Entwickelung, die man nicht krankhaft schelten darf, sofern bei jeder Lebensförderung die Abstoßung alter Bestandteile und das Überspringen und Mißbilden des Neuen vorkommt.

Die zweite These von S. 280 wollte die Eigenart religiöser Psychikerscheinungen auf die Ungewohntheit der Umgebung, der Zuschauer zurückführen. Kein Prophet, Reformator ist in seinem Vaterlande angesehen; die niedere Menschheit läßt sich nicht ohne Kampf auf die Höhe ziehen, auf der die religiösen Genies wandeln. Diese selbst mögen durch die Einsamkeit einseitiger, barokker werden in ihren sektenhaften Anschauungen, Handlungsweisen. Die Religionsgeschichte ist übervoll von Beispielen, die da zeigen, daß Bußprediger, Propheten ihr Leben, ihre Ehre usw. lassen mußten, weil sie zu hoch und bizarr für das Milieu lebten, in dem sie sich nicht zurechtfanden oder zurechtfinden konnten. So wird Ekstase zur Ekstase nicht durch die Religion qua Religion, sondern durch die äußeren Bedingungen, die diese beeinflussen und leiten.

2. Verhältnis von Religion zum Wahn.

a) Bedingungen und Symptome sind gemeinsam.

Wenn Religion und Geisteskrankheit auf eine Linie gerückt werden, dann sind's meist nicht sowohl funktionelle Störungen, sondern inhaltliche Wahnideen, die der Religion schuld gegeben werden. Wir sahen ja, daß die Ekstase, deren funktioneller

Charakter vom Sprachgebrauch anerkannt wird, um der religiösen Deutung willen ins Gebiet der Inhalte geschoben wurde. Religion soll ein Komplex von Wahnideen sein, über die man hinwegsehen und -gehen könne. Diese Wahnideen mögen psychiatrisch als Krankheitsformen sonst in ihrer konkreten Ausgestaltung gleichgültig sein, sind aber hier psychologisch zu beachten und voneinander zu unterscheiden, wie denn auch sonst ätiologisch ein Rückschluß von den besonderen Erscheinungen auf den Charakter der Krankheit wichtig sein kann. Je mehr man nämlich die Wahnideen bald als Wahn(wert)urteile, wie die dämonische Besessenheit eines Kranken, Hexenwahn, Fetisch- und Reliquiendienst, bald als Wahnanschauungen, wie die vermeintliche Anschauung überirdischer Daseinsformen, Ahnen, Heiligen, bald als Wahnbeziehungen, wie die Verehrung der Heiligen, unterscheidet, desto mehr wird man erkennen, daß, wenn auch die Grenze jener drei Kategorien: Urteile, Anschauungen und Beziehungen ineinander fließt, daß es doch nicht so leicht angeht, der Religion ohne weiteres Wahnideen im psychiatrischen Sinne vorzuwerfen. Es ist das nicht sowohl Krankheit als Irrtum; nur dieser Doppelsinn des Wortes Wahn verleitet, das eine für das andere zu substituieren. Wenn im Laufe der wissenschaftlichen Entwickelung der Irrtum, die Hypothese nicht nur als vorhanden, sondern sogar als wertvoll (James) sich herausstellt, dann darf auch der anderen Geistesmacht, die größer ist als die Wissenschaft, der Religion, der Irrtum verziehen werden. Es irrt der Mensch, so lang er strebt. Mag nun die Wahnform früherer Zeiten durch die immer mehr aufleuchtende Offenbarung als falsch überwunden sein, so ist doch ein fundamentaler Unterschied zwischen diesen Wahnformen und wirklichen Schwachsinnsformen. Nur der Doppelsinn von „Wahn" als eines normalen Irrtums und einer abnormen Vorstellung läßt den Sinn der einen Bedeutung in die andere überspringen und in unserer Zeit, wo man so viel auf Minderwertigkeiten entschuldigend und anschuldigend zurückführt, die Religion in eine schiefe Stellung geraten. Es tat not, diesen Grundirrtum, der schon bei Comte, dem Vater des Positivismus, vorspukte, aufzudecken.

Immerhin sind die Gründe aufzusuchen, warum Religion und Wahn so oft, namentlich heute in Beziehung gesetzt werden; allerdings sind nämlich die Bedingungen und Symptome von Religion und wirklicher Geisteskrankheit zum Teil die gleichen.

Wenn zunächst wieder Naumann zu Worte kommen muß, so läßt er Religion und Wahnsinn einander gleichen: 1. in der Exaltation, 2. in dem Zwange; er führt also von den Funktionen des Wahnes hauptsächlich diese zwei Merkmale an und läßt dahinter den Inhalt zurücktreten. Dem ist zu entgegnen, daß solche Einzelsymptome außer dem Zusammenhange des übrigen Krankheitsbildes wenig oder gar nichts nach den Grundsätzen der Psychiatrie besagen, jedenfalls keine tiefere Erkrankung verraten lassen, die immer erst nach Verlauf und Zusammenhang zu bemessen ist. So ist in der Tat der „Zwang“ auf dem Boden der Kantschen Ethik sowie jedes genialen Lebens zu beobachten. Der „Zwang“ hat seinen Grund in der Gesetzmäßigkeit der Religion, die in das Geistesleben eingenistet ist. Dagegen ist die Erregung, die eine gute Beigabe der Leidenschaft bei allem Schaffen bleibt, begründet, teils in der allgemeinen Reizbarkeit, die ein günstiger Nährboden für die Religion ist, teils in der Macht der Religion, die sie auf eine Seele ausübt; diese Machtwirkung ist aber nicht suggestiv, wie man anzunehmen pflegt — denn das bezieht sich auf die niederen Zentren —, sondern personell, d. h. für die höheren Zentren. Wenn aber die Hystericae gerade infolge ihrer Suggestibilität religiös sein sollen, so scheint das nicht sowohl daran zu liegen, als in der allgemeinen Degeneration, in der sie sich nach jedweder Hilfe strecken, so lange sie sich noch strecken können; jedenfalls dürften mehr egofugale Tatsachen in Frage kommen als egopetale, wie es die Grundrichtung der Suggestibilität ist.

Die letztere Bemerkung möge dazu überleiten, die Fäden aufzuspüren, die Religion und Wahn verknüpfen; es müssen das Merkmale sein, die nicht blos auf eine gemeinsame psychikalische Grundlage hinweisen für Religion und Wahn, sondern auch die Religion verständlich werden lassen im Falle des Wahnes. Der dritte logisch denkbare Fall, daß der Wahn eine Folge der Religion sei, ist darum ausgeschlossen, weil die Religion nie Ursache ist

nach dem zugestandenen Urteil der Psychiater, sondern höchstens begleitende Bedingung bei Geistesdefekten als Ursachen. Dieser dritte Fall scheidet tatsächlich aus, weil die Religion im Gegenteil als therapeutisches Mittel ersten Ranges für den Seelenorganismus sich erweist.

Nicht also darf man irgend ein paar zufällige Merkmale aufraffen, sondern muß methodisch verfahren, indem man konstatiert in Tabelle C:

I. Subjektivismus in Religion und Wahn,
   a) Nicht-Merklichkeit der Gegenstände.
   b) Gesteigertes Gefühlsleben.
   c) Eigenbeziehung.

II. Bedeutung der Religion für Seelenleben,
   a) Bedürfnis für Religion.
   b) Macht und
   c) Umfang derselben.

Zu Ia der Tabelle C: Wenn es die unbestreitbare Eigenart der Religion ist, sich auf Unsichtbares zu richten, d. h. auf Gegenstände, die nicht sinnlich wahrgenommen und daher nicht kontrolliert werden können, so verknüpft diese Eigenart die Religion mit dem Wahn, der in halluzinatorischen Äußerungen sich kundgibt. Wie überhaupt die „Anschauung“ in der in meinen „Beiträgen“ ausgeführten Darstellung und Bedeutung die Grundlage oder Repräsentation bildet zu höherem Geistesleben, so die verschiefte und verkehrte Anschauung die Grundlage von Psychosen. Alles andere, wie Fälschung der Aussagewerte, Negativismus, Größenwahn, Manie oder Melancholie haben solche Halluzination zu Beziehungserscheinungen, sei's, daß sie als Ausgang oder Begleitform, oder Folge angesetzt werden. Es liegt ja für die Patienten nahe, für seine krankhaften Äußerungen gerade auf das religiöse Lebensgebiet zu flüchten und hier einen Deckmantel zu suchen für den sonst unerklärlichen Drang in allen den Formen und Maßen, in denen die Religion in den Krankengeschichten auftritt.

Es wäre eine notwendige und förderliche Arbeit, die Religion in ihrer Bedeutung zum Wahn zunächst einmal innerhalb eines

Umkreises, wie etwa der „hysterischen Geistesstörungen“ die auch sonst als günstiges Versuchsfeld der Psychologie und Psychiatrie gelten, zu bestimmen. Gerade hier müßte ein reicher Ertrag für die vorliegende Frage sich ergeben, sofern die Hysterie in ihren Krankheitsbildern einen starken Einschlag von Halluzinationen, vulgo „Lügen“, Konfabulationen aufweist. Schließlich ist hier wieder die Suggestionsfrage zu betonen, die auch in dem Verhältnis der Religion zu den Degenerationen der Hysterie aufsteigt. Weil Religion in den niederen Zentren der Seele in einer Art Verkleidung des Gotteswortes auftritt, so kann man zunächst nicht begreifen, daß unter dieser empirischen Hülle eine unterempirische Energie verborgen sein könnte. Daher führt man die Religion irrtümlich auf Suggestion zurück, die entweder als innere Nachahmung oder als unwillkürliche Neurotension (im Sinne der von außen andringenden Einflüsse) psychologisch zu begreifen sein dürfte. Beides paßt zu Religion und z. B. zu Hysterie, die empfänglich ist für jedweden Zufluß von außen. Aber es bleibt der fundamentale Unterschied, daß Religion erst in den höheren Zentren anfängt, wo die Suggestion aufhört. Sind Religion und Suggestion homofunktionell, so kann nur eine sogenannte biologische Konvergenzerscheinung vorliegen, d. h., zwei Verschiedenheiten konvergieren und zwar hier nicht morphologisch, sondern psychologisch.

Zu I b: Wenn ferner ein gesteigertes Gefühlsleben, eine gewisse Lebhaftigkeit für die Religion zuzugestehen ist, sofern ein begeisternder Zweck immer auch einen stärkeren Gefühlsablauf verursacht, so kann aus anderen Gründen die Erregung in Krankheitsfällen ebenso vorhanden sein, wie sonst Stille der Seele die Religion und den Wahn charakterisieren könnte. Es ist aber schon hervorgehoben, daß gerade das gesteigerte Gefühlsleben mehr in die Augen fällt als sonst ein Charakeristikum von Religion und Wahn. Jede scharfe Bewegung erregt mehr Aufsehen als der leise langsame Abfluß des Durchschnittsmenschen und vollends wenn von dieser Bewegung außerdem ein rätselhafter Inhalt der Seele getragen wird.

Zu I, 3: Die Eigenbeziehung, d. h. das Bestreben, alles

äußere und innere Geschehen in affektive Verbindung mit dem eigenen Ich zu setzen, statt sachlich den Ablauf des Geschehens zu ordnen und zu überblicken, ist an sich nicht krankhaft. Die Religion bietet gerade in Trost und Bußmahnung, bzw. Vergebung, solche Eigenbeziehung infolge der der Religion eigentümlichen Optimalwerte. Krankhaft ist jedoch nur die Art, die auch da, wo das Ich affektiv gar nicht getroffen werden konnte oder sollte, irgendeine Beziehung wittert, diese dann statt egofugal zu beherrschen, egopetal auffängt. Kurz, es liegt eine falsche Zuordnung vor, die seitens des Ich, statt nur perzeptiv, auch affektiv geschieht.

Zu II, 1: Das Bedürfnis des Menschen für Religion ist völkerpsychologisch sowie religionsgeschichtlich nachgewiesen; wer längst mit der Religion wissenschaftlich oder praktisch meinte fertig zu sein, bei dem erwachte sie plötzlich wie eine Keimanlage, die im Saatkorn Jahrtausende geschlummert. Da liegt es nahe, daß die Religion als Riesin, die sie ist, aufsteigt, gerade in den verworrenen und verdorbenen Funktionen der Seele. So lange der feste Boden geistiger oder somatischer Kraft ausreicht, um von hier aus die Schwierigkeiten der äußeren Welt zu bewältigen, mag die Religion überflüssig erscheinen. Aber in der Not geistiger Defekte sieht sich das Ich nach einem Stecken und Stab um, wie es die Religion ist. In der Tat hat die Not die Religion geschaffen, wie die Feuerbachs alter und neuer Zeit betonen.

Wenn man dem gegenüber auf das Alter hinweist, in dem oft die Religion erstirbt, so liegt hier eine dementia senilis vor, in der das Ich nicht mehr stark genug für die Religion ist. Es setzt auch gerade die Religion eine innere Energie voraus, die zu stärken ist, damit sie nicht allmählich erlahmt. In der Religionsübung geschieht eine Arbeitsleistung der Seele sondergleichen; es handelt sich um Aufnehmen, Aneignen, Aufbauen und Ausnutzen, wie diese Einzelphasen in meinen „Beiträgen" dargestellt sind. Wo diese Funktionen nicht eingeübt sind, können sie im Alter nicht ablaufen. Auch so, ja gerade so bekundet sich ein Bedürfnis für Religion, wenigstens ein Sehnen nach Halt und Kraft, ohne daß dies Bedürfnis immer gesättigt werde. Zum

Bedürfnis gehört aber außer der apriorischen „Anlage“ eine Gewißheit, daß man auf dem Wege der Religion empfange, was man brauche, wie zu dem Organe der Nahrungsaufnahme auch der besondere Appetit, der die Notwendigkeit derselben indiziert.

Man könnte angesichts des Wortes von Augustins Konfessionen: „Meine Seele ist unruhig, bis sie ruht in Gott“ von einem Religionstropismus der Seele psychologisch reden; das ist also nicht eine „Disposition“ oder „Anlage“, die in ihrer Vagheit immer neuerdings als anfechtbar hingestellt werden, sondern eine besondere Funktion eines tatsächlichen Bedürfnisses, wie die Lunge nach Sauerstoff, der Magen nach Eiweißstoffen verlangt. Die Religion ist auch in diesem Punkte des Bedürfnisses unvergleichlich mit Kunst, Moral und Wissenschaft (Wahrheit). Die Völkerpsychologie zeigt, daß die anderen Geistesbedürfnisse mehr oder weniger entbehrt oder verkehrt werden können; es mögen Anfänge vorhanden sein, aber diese werden beherrscht von den Bedürfnissen der Religion. Auch wo sich jene verselbständigen, ist das Bedürfnis dafür nicht so allgemein als für Religion. Dabei darf man religionspsychologisch freilich nicht Kirchlichkeit und Religiosität gleichsetzen, so wünschenswert es im Interesse der letzteren sein möchte. Moral bleibt nur Folgefunktion einer Lebensanschauung, Wissenschaft Stützfunktion des Kulturlebens, Kunst Begleitfunktion desselben. Worauf die Seele hinstrebt, ist als Lebensinhalt die Religion und das Thema der Weltgeschichte, d. h. des Gesamtgeschehens der Seelen, ist der Glaube und Unglaube nach Goethes Urteil: das Bedürfnis für Religion ist ursprünglich und allbeherrschend.

Zu IIb: Es ist also der Religion eine Macht inne, die um so mehr hervorstrahlt, je mehr sie sonst verachtet und vergewaltigt scheint. Es ist hier die Intensität gemeint, mit der die Religion als Dominante im Mittelpunkte der Funktionen des Seelenlebens steht. Es ist das nicht nur die phylo-ontogenetische Eingeübtheit im Laufe des Weltgeschehens und Einzellebens, nicht nur die Intensität infolge der erworbenen und aufgespeicherten Energien, nicht nur die Lebhaftigkeit des Ablaufes, die sich erklärt aus der Er-

griffenheit des Ich, aus der Neuheit einer anderen ins Leben hineinstrahlenden Welt, aus den Bedürfnissen dieses Alltagslebens, sondern die Macht der Religion ist zuerst die Abhängigkeit des Menschen von einer Überwelt, die zu „fühlen" die unglücklichste Formel Schleiermachers war, deren Vorhandensein und machtvolles Auswirken in der Seele sich dennoch immer aufdrängt.

Auch von diesem Gesichtspunkte aus ist es dem Patienten nicht zu verargen, daß er der von Kindesbeinen an erfahrenen und empfohlenen Macht nachgibt und die Religion als einen Arzt und Ratgeber bewußt und unbewußt, gewollt und unwillkürlich in das kranke Gemüt einladet.

Zu II c: Wenn endlich der Umfang der Religion sich über das ganze Psychikgeschehen erstreckt, keine Funktion unberührt bleibt, wo die Religion eindringt fördernd, belebend, kräftigend, so ist's kein Wunder, daß die das ganze Dasein umspannende Religion von den Patienten in ihren Gedankenkreis einbezogen wird. Wenn dennoch eine Einschränkung solchen Umfanges notwendig ist, so geschieht das in dem Fall, daß in gewisser Vielseitigkeit, die doch Einseitigkeit ist, die Religion nicht nur als bestimmende koordinatorische Macht angenommen wird, sondern auch als Unterlage und Inhalt für alles Streben und Denken. Wenn nämlich so der „irdische Beruf" über den „himmlichen", das „Arbeiten" über das „Beten" vergessen wird, um mit landläufigen Formeln zu reden, dann ist's möglich, daß gewisse sektiererische Verschrobenheiten eintreten, die dann fortwirken und immer mehr das gesunde Ineinander von Diesseits und Jenseits auflösen. Hier wird also der Umfang der Religion nicht sowohl psycho-funktionell betrachtet, als vielmehr energetisch; man könnte diese Art als einen Sonderfall der Macht der Religion ansprechen (vgl. II b). In der eben behandelten Gruppe war die Macht der Begeisterung, die in der Religion liegt, die Intensität, vorgesehen, hier ist's die treibende Idee, die wie bei der Macht der Liebe alle anderen Funktionen als Mittel in den Dienst ihres Zwecks zwingt, die Extensität der Funktionen. Es scheint dies der einzige Fall zu sein, in dem ein spezifischer Religionswahnsinn, d. h. aus Religion stammend, sich nachweisen läßt.

Wenn von der ersten Empfindung an als Prototyp der Unterscheidung von Vorgang und Qualität im weiteren Aufbau des differenzierten Seelenlebens ein Inhalt und eine Form der Funktion sich voneinander abheben lassen, die nachher wiederkehren als Inhalt und Akt, als Vorgestelltes und Vorstellung, als „Substanz" (Eucken) und Energie, als Erfahrung und Erkenntnis, Wahrnehmung und Urteil, und deren zuständliche und funktionelle Wechselwirkung von der Psychologie noch nicht genügend erforscht, ja in ihrer zweidimensionalen Tatsächlichkeit jedes psychikalischen Vorganges nicht einmal anerkannt zu sein scheint, so darf die Religion wohl den Anspruch erheben auf den koordinatorischen Umfang, in dem sie alles umspannt, aber nie darf sie selbst der umspannte Untergrund werden, über den autonom religiöse Reflexion dahinschwebt. Es ist auch sonst im Seelenleben zuweilen ein Gedanke, Ziel, das alle Funktionen beherrscht und antreibt; das ist nicht Krankhaftigkeit, wie man der Religion vorgeworfen hat, sondern eine normale Konzentration, auf die die Religion sogar den Anspruch erhebt. Wo die Religion zunächst in Schrullenhaftigkeit, Engherzigkeit, Anfängen von Größenwahnsinn in Überhebung ausartet, hat das wohl meist seinen Grund in krankhafter Abgeschlossenheit von der größeren Gemeinschaft oder in einer Trägheit, jenen irdischen Untergrund der täglichen Arbeit zu pflegen; es fehlt dann der heilsame Ausgleich durch andere Funktionen, der einer forcierten Leistung wie der Religionsübung notwendig ist und dessen Förderlichkeit und Erfordernis auch sonst in dem physio-psychikalischen Leben beobachtet wird.

Es ergibt sich, daß allerdings gewisse Annäherungen vorhanden sind zwischen Religion und Wahn, wie ja zwischen Genialität und Wahnsinn solche Beziehungen auch von Naumann angedeutet werden. Das kann aber der Bedeutung der Religion keinen Abbruch tun, so wenig wie der Sonne die Finsternis schadet. Jedenfalls wird in keiner Weise die Religion als solche in die Niederungen der Psychosen gezerrt. Auch da, wo gewisse Einseitigkeit nur die Religion pflegen will, entspringt solche Übertreibung nicht der Religion, sondern der geistigen vis inertiae, die da andere Wendungen und Kompensationen meidet. So wenig

als wir nur atmen, sondern auch arbeiten, so wenig dürfen wir uns übersättigen mit dem Genuß der Religion; Avenarius hat für diesen Ausgleich das biomechanische Grundgesetz der vitalen Erhaltung aufgestellt, daß nämlich Arbeitsprozeß plus organischer Bildungsprozeß gleich Null sein muß; es soll dadurch für alle Lebenserscheinungen der biologische Einheitsbezug gegeben sein. Wo also Einzelsymptome der Religion und Psychosen gemeinsam scheinen, erweisen sich dieselben bei schärferer Beobachtung nicht als Merkmale homologer Funktionen, so wenig das Pinealauge etwas mit dem Organe des Sehens zu tun hat bei aller Homogeneität anatomischen Befundes.

b. Religion als Therapie für den Wahn.

Es versteht sich von selbst, daß bei gewissen Schwachsinnsformen auch die Religion keinen Platz mehr in dem unglücklichen somatisch demolierten Gehirn beanspruchen kann. Auch so bleibt der Glaube, die Liebe und Hoffnung des Irrenseelsorgers, daß die Seele, die wie bei der Helen Keller keinen gangbaren Boden somatischer Verhältnisse besitzt und daher von der Außenwelt abgeschlossen scheint, dennoch in einem anderen Leben durch den Seelenarzt und Meister droben behandelt und behalten wird.

Im übrigen ist die Religion, wenn sie nur in der rechten seelsorgerischen Dosis eingegeben wird, ein therapeutisches Mittel sondergleichen für den Gesamtzustand der seelischen Funktionen. Unseren Ärzten fehlt's durchaus nicht an Verständnis dafür; schon vor einem Jahrzehnt erhielt ich den Auftrag, für eine medizinische Zeitschrift einen Aufsatz über: Seelsorge und Psychiatrie zu schreiben. Auch jetzt kann dieser Abschnitt sich nur auf Andeutungen von einzelnen Gesichtspunkten beschränken. Es ist zunächst nicht ein Aufriß für die Praktische Theologie beabsichtigt. Wie 1. die Seelsorge an den Gleichgültigen und Zweifelnden einzurichten sei, ist hauptsächlich Sache der Praktischen Theologie. Dagegen das Kapitel über 2. Anfechtungen und „Sünden" läßt die Religionspsychik selbst, an der Indolenz und Zweifel nicht nagen, in ihrem Machtgebiet der Seele unbeanstandet, und kann daher Religion für die Leiden ausnutzen. Dort gilt es, die Religion in der übrigen Funktionalität erst aufzubauen oder auszubessern, hier im

starken Gegensatz dazu die Religion als gegebene Tatsache für die Mängel der Funktionalität zu verwenden: man könnte die erstere Art von der letzteren als indirekte und direkte Seelsorge unterscheiden. Hier in diesem Zusammenhange kann es nur auf die direkte Seelsorge ankommen, d. h. die Religion wird als Funktionskorrektur für das übrige Geistesleben verwendet und in ihrer Tatsächlichkeit und Macht für den Patienten vorausgesetzt. An Literatur sei verwiesen auf Naumanns Aufsatz im 4. Jahrgang der „Monatsschr. f. kirchliche Praxis" 1904 über „Die erbliche geistige Belastung und Seelsorge".

Es ist nun eine Eigenart der Religion, daß sie mit ihrer Mannigfaltigkeit alle denkbaren Fälle von Defekten betrifft, ein Vorzug, der den Nachteil mit sich bringt, daß die Religion infolge dieser Relationsmöglichkeit einer Panacee mit Mißtrauen betrachtet wird. Soll nun eine Einteilungsübersicht geschaffen werden, die auch die Psychiatrie bis jetzt nicht genügend vorbereitet hat und ich und hier nicht bieten kann, dann mag meines Erachtens als doppelte Hauptgruppe gelten I. die Reihe von leiblichen Defekten, II. die Reihe seelischer Defekte. Für beide Reihen ist die Religion als therapeutische Maßregel in Anspruch zu nehmen, sofern sie nicht nur auf die Seele einwirkt, sondern auch infolge der Wechselwirkung von Leib und Seele auf den Leib [10]). Es scheidet für unsere Betrachtung, aber nicht für die Bedeutung der Religion überhaupt, allerdings die seelische Leidensform aus, die ihren Grund in außerseelischen Verhältnissen hat, wie das Leiden um andere usw.

Reihe I der leiblichen Defekte soll einen locus schaffen, an dem das nüchterne Gesundbeten für sich und Andere wissenschaftliche Rücksicht findet; es hilft nicht, die Tatsachen und das Bedürfnis zu ignorieren. Zur Reihe I gehört ohne Zweifel auch die Schlaflosigkeit, die bei der tiefgreifenden Bedeutung für den gesamten Organismus sowie bei der Verbreitung des Leidens ernstere Beachtung in Theorie und Therapie verdiente. Es ist nun wohl mehr als ein zufälliges Mahnwort, wenn von einem hochstehenden Mediziner als Ordination gegen Schlaflosigkeit ein Gebet und Kapitel aus der Bibel angeraten wurde. In der Tat nämlich

bringt die Religion in der Form des Gebets eine solche Stille über den ganzen Organismus, die in dieser Allgemeinheit und ohne jedweden „mechanischen Nachteil" der anderen Schlafmittel sonst nicht zu erreichen ist. Das setzt freilich eine Theorie des Schlafes voraus, die noch nicht befriedigend herausgearbeitet ist. Brodmann gibt in einem Aufsatze: „Plethysmographische Studien am Menschen" Teil 1: Während des Schlafes, in seinem „Journal f. Psychologie u. Neurologie" Bd. I S. 11 f. eine klare Übersicht über die Schlaftheorien, wenigstens soweit dieselben sich auf die Blutzirkulationsverhältnisse während des Schlafes beziehen. Wenn es sich nun herausstellt, daß die widersprechendsten Theorien von diesem Gesichtspunkte aus möglich sind, dann wird man von einem anderen aus die Funktion des Schlafes, der wie kein Kapitel der Physiologie nach der Äußerung eines Exner mit „weniger Resultat" behandelt ist, betrachten müssen, etwa vom Gesichtspunkte der Kontraktion der Neuroneneinheiten (vgl. meine „Beiträge", S. 173). Es müssen sich sämtliche Störungen des Schlafes von dem angegebenen Standpunkte aus einheitlich verstehen lassen, sowohl die physiologischen als auch die psychologischen; zur Kontraktion der Neuroneneinheiten gehört aber in der Tat ein gewisses Maß von Blutleere und Blutfülle, eine Normalmenge von Lecithin der Nervenmoleküle, von Kühle und Wärme, bzw. von Sauerstoff, ein Stillstand der psychikalischen Funktionen usw. Von dieser Richtung aus ist auch die Religion theoretisch verständlich als Regulativ für den Schlaf, mindestens sofern psychikalische Störungen die somatischen Vorbedingungen des Schlafes aufheben, aber jene von der Religion aus gemildert werden. Es ist wohl bei keiner Form von Unpäßlichkeit eine so scharfe Diagnose erforderlich als gerade bei Schlaflosigkeit, wo leibliche und seelische Verhältnisse ineinander verkettet sind.

Diese Andeutung sollte zum Typus dienen jedweder anderen Behandlung leiblicher Krankheitsfälle, die wie bei der Suggestivtherapie von der Seele aus zu bessern sind. Bleibt bei der Hypnose oft ein Schaden zurück, so ist hier ein natürliches Heilmittel ersten Ranges gegeben, wenn nur nach dem embiotischen Grundgesetz der Wechselwirkung von Leib und Seele (vgl. meine

„Beiträge“, S. 70) ein Zugang von hüben und drüben gewährleistet ist.

Von hier aus ist Reihe IIa: Psychosen und psychosoide Anfechtungen um so leichter zu begreifen und zu behandeln. Es kommen dabei in Betracht einerseits die Exaltationen entweder der Funktionen oder Neurosubstrate (falsche Spannungsverhältnisse), anderseits Depressionen wiederum inbetreff der beiden angegebenen Möglichkeiten. Die Religion weiß in jedem Falle Rat, um Abnormitäten abzudämpfen, die depressiven durch die der Religion innewohnende „Begeisterung“, Aufrichtung, die exaltativen durch den kompensatorischen Frieden, der von oben kommt. Es würden im Einzelnen Funktionen und Neurosubstrate durchzugehen und die bezüglichen Gegenfunktionen der Störung infolge religiöser Gegenwirkung anzumerken sein. Wenn dies in bezug auf die Funktionen leichter verständlich ist nach den angegebenen Erwägungen, so sei für die Neurosubstrate im allgemeinen an das erinnert, was bei Behandlung der Gefühle in Tabelle B. ausgeführt wurde, im besonderen dagegen, daß die Religion jede Art von Affekten in stille Gefühle abklingen läßt; die ersteren nämlich erweisen sich psychobiologisch als eine schädliche Überfunktion gleich mancher anderen im Kindesalter auftauchenden Muskelbewegung, die freilich zur Stärkung des gesamten Organismus dient, aber allmählich durch Erziehung und Selbstzucht ausgerottet wird. Ähnlich dienen ohne Zweifel die zu Affekten verdichteten Gefühle der Bereicherung und Vertiefung des Gemütslebens, d. h. des Markes der Seele im Gegensatz zur Stützfunktion des Intellektes, aber die Affekte müssen abgetönt werden, damit nicht der Organismus zugrunde gehe. Gerade die Gefühlsklasse der Spannungen (im Gegensatz zu der der Funktionen) zeigt die Eigenart, daß sie in Affekte ausartet und ausstrahlt, wie diese natürlich oft von Gefühlsfunktionen ausgelöst werden. Die Religion dürfte das einzige Mittel sein, infolge der in ihr liegenden Macht und Tatsache die Affekte zu lösen und so des Organismus Wachstum zu fördern und zu sichern.

Reihe II b/c: Neben dem Gefühl und dessen Derivaten, den Affekten, ist's auch das Gebiet vom sogenannten Vorstellen und

Wollen, das durch die Religion Belebung und Klärung erhält. Es läßt sich das wie bei aller Therapie, nur an typischen Gesichtspunkten erläutern, wobei die Vorbedingung und Diagnose besonders ins Gewicht fallen. Die Diagnose ist dabei in das Ermessen des Religiösen selbst gelegt, der seine Zustände unter das Wort Gottes subsumiert oder vom heiligen Geist subsumieren läßt. Die Vorbedingung besteht in der Erkenntnis der Unzulänglichkeit der bisherigen Zustände und Notwendigkeit einer Änderung. Der Religiöse wird sich zwar vom „Seelsorger" beraten und die rechte Dosis sowie das rechte Mittel geben lassen, eine Ordination, um medezinisch, eine Orthotomie, um praktisch-theologisch zu reden, aber dann gilt es, die Diagnose als richtig und die Sanierung als notwendig anzuerkennen. Wenn die Therapie der Religion sich über den ganzen Bereich der Seele erstreckt, so läßt sich diese Förderung auch inbezug auf Klarheit der Gedanken nachweisen. In und nach dem Gebete tauchen Vorstellungen auf, die in ihrer Fülle, Sachlichkeit und Schönheit alle profane, „natürliche" Reproduktion und Phantasie willkürlicher und mechanischer Art überstrahlen. Es bewährt sich darin die überweltliche Art, die in der „Substanz" des „Gotteswortes" latent ist und immer neue Kräfte in die Erscheinung treten läßt.

Ähnlich wird der Wille, der als sittlich-selbstbewußter eine Synthese von Denken und Auswirken ist, von der Religion heilsam beeinflußt. Religion ist ja mindestens zum einen Teile Seelennatur, bzw. Heilkunde; die psychikalische Formbestimmtheit der Religion ist zwar nur der eine Teil, aber ohne Zweifel der uns zugänglichere, während der andere Teil das oft erwähnte Geheimnis der Religion darstellen und die Werte der Religionsmetaphysik latent enthalten mag. Wenn gerade auf den Willen alles Seelenheil bezogen wird, dürfte die Religion am kräftigsten hierbei einsetzen. Die Probleme der Erlösung, bzw. Freiheit des Willens kommen hierbei in Frage. Damit ist nichts mehr und nichts weniger als eine neue Richtung, bzw. Formbestimmtheit des Willens behauptet, der auch ein neuer Lebensinhalt entspricht. Auch eine bessere Einsicht des Urteils und tieferer Einblick der Phantasie in die einschlägigen Verhältnisse wird dadurch aus-

gelöst; es ist ja nicht der Wille etwas neben der Vernunft und dem Gemüt, sondern alle drei, bzw. Wille im Gemüt und Vernunft sind untereinander eng aneinander geschlossen. Freilich ist hier nicht sowohl der Inhalt in Frage, sondern allein die Formbestimmtheit, die durch die Form der religiösen Vorgänge eingeleitet wird und damit auch den höheren Inhalt bedingt.

Man hat früher meine glaubenspsychologischen Bestrebungen als Zukunftsmusik gescholten. Es ist nicht meine Schuld, wenn diese Arbeiten, die man als religionspsychologische in das Gebiet der unpraktischen Philosophie verweist, erst in einer fernen Zukunft gewürdigt werden. Vorläufig kann nur mit allem Nachdruck betont werden, daß, wie etwa die neuesten juristischen Erwägungen, ob die Strafe Vergeltung oder Pädagogie sei, bloß von einer spezifisch kriminalpsychologischen Erörterung der Strafe aus erledigt werden können, daß ähnlich in der Theologie die exakte Psychologie nicht mehr abzuweisen ist. Es genügt nicht mehr die unbefangene Harmlosigkeit, die Theologie mit den geschichtlichen Methoden zu bearbeiten, die vor drei Vierteljahrhunderten in der Philologie auf dem Plane der „Wissenschaft" waren, mit denen einst die Philosophie in ziemlicher Geringschätzung gegen die Naturwissenschaft sich spreizte. Die moderne Religionsgeschichte in ihrem Absolutismus ist eine Elegie auf vergangene Zeiten und heute mindestens 75 Jahre zu spät aufgetreten. Wird man endlich der Religionspsychologie oder wie man noch nicht spezifizieren darf, der Glaubenspsychologie in vollem Umfange ihrer Beziehungen Einlaß gewähren? Ein Ausschnitt davon ist die sehr moderne Frage nach Religion und Geisteskrankheit, wie sie die Kombination von Theologie und Naturwissenschaft am kräftigsten illustriert.

Anmerkungen.

1) (S. 238.) Wenn Theologie wie Religionsphilosophie sich aus drei Tatsachengruppen zusammensetzt, aus Psychologie, Metaphysik (Erkenntnistheorie) und Geschichte, so bevorzugt offenbar die moderne Theologie, die liberale wie positive, die zwei letzteren in der wenig erörterten Vieldeutigkeit ihrer Objekte; da sich aber die psychologischen Objekte nicht aus der Welt schaffen lassen, so werden diese Inhalte wenigstens mit erkenntnistheoretischen und geschichtlichen Methoden behandelt. Es bleiben aber jene drei Gruppen,

doch die Psychologie ist die größte unter ihnen. Diese letztere dürfte auch berufen sein, den Gleichgewichtszustand zu schaffen bzw. wiederherzustellen zwischen den modernen Kirchenparteien, von denen die eine liberale im Grunde auf die äußeren Inhalte der Geschichte und Metaphysik bedacht ist, wenn auch der dieser Partei vorgeworfene Subjektivismus öfter als Psychologismus ausgelegt wird; dagegen hat es die andere Partei bei aller Veräußerlichung auf die inneren Motive abgesehen. Diese notwendige Verinnerlichung, die ein Gegengewicht schafft gegen den veräußerlichenden Zug unserer Zeit, wird naturgemäß von der Religionspsychologie gefördert; man könnte diese geradezu einen methodischen Pietismus nennen. Es nützt nichts, daß die „rechte“ Partei sich gegen die linke wendet, wenn nicht von innen heraus eine Einigung geschaffen wird. Es ist doch eigentümlich, daß die „Gemeinschaftsbewegung“, die am ausgeprägtesten jene inneren Motive wie Bekehrung, Heiligung, Völligerwerden in Glauben und Lieben pflegt, in diesen Inhalten eins ist mit den Problemen der Religionspsychologie, für die zunächst freilich nur das Ausland französischer und englischer Zunge in Frage kommt. Es können hier nur einzelne Namen statt besonderer Literatur nachgetragen werden: Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse, sowie Observations de psychologie religieuse, Genf 1903, und Le genie religieux 1905; Ribot, Boutroux, Arréat, Marillier. Ferner ist noch als Mittelpunkt religionspsychologischer Forschung zu erwähnen das seit Mai 1904 jährlich in drei Heften erscheinende „American Journal of Religious psychology and education“, edited by G. Stanley Hall, president of Clark University, woran als Mitarbeiter aufgeführt werden Coe, Buy, Leuba, Starbuck, Wenley. Die Zahl der Religionspsychologen auf englisch-amerikanischem Boden scheint beinahe noch größer als die französischer Sprache.

2) (S. 239.) Es mehren sich die Zeichen, daß die Psychologie als Psychobiologie behandelt wird und wie die Biologie Anleihen bei der Psychologie, so umgekehrt diese bei jener nimmt (vgl. Driesch, Seele als Naturfaktor, Leipzig 1903, und Vitalismus als Geschichte und Lehre, Leipzig 1905). Zur Rechtfertigung meiner Position, daß die Biologie die Grunddisziplin der Theologie sei, möchte ich noch darauf hinweisen, daß natürlich nicht die „Formen- oder Bewegungsphysiologie“ gemeint ist, sondern eben die Psychologie. Wenn die Theologie von „Werturteilen“, „Weltüberwindung“ handelt, so ist damit nichts anderes als der biologische Gesichtspunkt hervorgekehrt, den übrigens die englische wie französische Religionspsychologie, z. B. Flournoy, Les principes, S. 15. 17. 18, ausdrücklich betonen. Die biologische Auffassung des Christentums ist nicht meine individuelle Liebhaberei, sondern die nicht zu bestreitende Anschauung der Bibel, die das Neuleben als Prinzip des „Glaubens“ aufstellt. Auch Dorner jun. (und andere deutsche Religionsphilosophen) fordert mit seiner vieldeutigen „Einheit“ das, was man biologisch Restitutionsregulatorik usw. des Seelenorganismus nennt; in ähnlicher Weise charakterisiert James die Religion.

3) (S. 240.) Unempirisch ist die Theologie, sofern selbst die psychologischen Grundprobleme fast ausschließlich dogmatistisch behandelt werden, d. h. nach dem Herkommen geschichtlich oder erkenntnistheoretisch, aber nicht als das, was sie sind, eben psychologisch. Die Theologie steht unter dem Druck der Vorurteile der Erkenntnistheorie; nachdem in die Kantsche Erkenntnislehre von den „Kantstudien“ gründlich Bresche geschossen ist, sollte man nicht die Psychologie auf Apriorität und Allgemeinheit und dergleichen stützen, sondern umgekehrt die Erkenntnislehre fest psychologisch angreifen. Was vom Kritizismus bleibt, ist eben die Ablehnung des Dogmatismus und Skeptizismus, wie es gerade durch die Psychologie geschieht, ist ferner der Unterschied von Wissen und Glauben, der jedoch, rein logisch betrachtet, in der Luft bleibt. Der Kritizismus wird doch wohl besser durch psychologische Orientierung z. B. eines James, als durch den Kantschen Unterbau gestützt (vgl. Höffding, Moderne Philosophen, Leipzig 1905, S. 190). Nicht Erkenntnistheorie, die logisch sein mag, tut der Theologie not, sondern Erkenntniskritik, die den Sprung ins Transzendente prüft; das Sprungbrett dazu ist die Psychologie, deren Gebrauch nicht formalistisch, sondern sehr praktisch und inhaltlich fest sein muß.

4) (S. 241.) In „Monatsschrift f. Pastoraltheologie“ von Proff. Köstlin und Wurster, Okt. u. Nov.-Heft 1905, finden sich Aufsätze über Prinzipien und Methodik zur Geschichte im Konfirmandenunterricht; es ist hier eine nicht bloß praktische, sondern auch prinzipielle Auseinandersetzung zwischen Geschichte und Psychologie von mir angefangen.

5) (S. 242.) Das Buch ist typisch für andere Versuche der Religionspsychologie, sofern es sich bemüht, mit Aufputz von Reminiszenzen und Lesefrüchten aus Wundt und dergleichen schon längst feststehende Resultate zu verbrämen; es kommt nicht hinaus über das, was mit den Mitteln seiner Zeit Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, Gotha 1859, S. 342 f., tiefer und einfacher geschrieben hat. Es war mein Bestreben, das Buch des jugendlichen, jetzigen Privatdozenten in Dorpat durch Rezension und Anzeige für die jährliche Literaturübersicht in einer psychologischen Fachzeitschrift weiter bekannt zu geben. Aber es fehlt bei allem psychologischen Flitterkram die ernste Methode; meine Bitte wurde daher von jener Zeitschrift abgeschlagen.

6) (S. 261.) Die Tabelle A will alle denkbaren Anschauungen, auch die praktischen zusammenordnen im Dienste der Theologie, die an die Erkenntnislehre sich gebunden fühlt. Erkennen ist Anschauung, nicht nur das Erkennen überhaupt des naiven Lebens (Erkenntnislehre), sondern auch das der Wissenschaft. In solchem Erkennen darf man nicht an den Fragen nach dem „Ob“ und „Wie“ haften bleiben, sondern muß auch nach dem „Was“ forschen, das die Psychologie des Erkennens noch nicht genügend aufgehellt hat, sei's, weil die Probleme zu schwer sind oder uns zu nahe liegen. Man begnügt sich mit der erkenntnistheoretischen, d. h. logischen Behandlung, aber es muß vorher empirisch-psychologisch nicht nur das einzelne Denkmittel untersucht

werden, sondern auch der Zusammenhang des Erkennens erst empirisch dargelegt werden; dann wird schon hier die Theologie auf die Psychologie gestoßen und von allem bloß gelegentlichen formalistischen Gebrauch abgeführt.

7) (S. 265.) Wenn „Empfindung" von der „Wissenschaft" nur für den Bereich der Sinnlichkeit verwendet werden darf, so ist ein Ersatz gegeben für die prägnanten, besonderen Erfahrungen, vulgo Empfindungen des gesamten Gebiets des niederen und höheren Seelenlebens in der „Ästhesie", die zwar in der Anästhesie, Hyperästhesie den Beigeschmack des Abnormen hat, aber auch in der Morphästhesie von Noll auftaucht; mit dem Fremdwort pflegt öfter der umfassendere Tatsachenkreis bezeichnet zu werden; das Eigenschaftswort der Empfindlichkeit wäre etwa: ästhesisch.

Wenn Naumann schließlich die stärkere Empfindung als Mehrwertigkeit der Seele interpretiert und davon die Förderung des menschheitlichen Lebens abhängig macht, so ist das nicht eine stärkere Empfindung, sondern ein kräftigerer Wellenschlag von Funktionalität der Seele, wie dies biologisch zu verstehen ist. Wenn aber bei dem weiblichen Geschlechte die Religion stärker zu sein pflegt als bei dem männlichen, so dürfte der Grund nicht nur in der Fähigkeit des Weibes für zartere Schwingungen auf feinerem Seeleninstrument liegen, sondern auch in der egopetalen Polarität desselben im Gegensatz zur egofugalen des Mannes.

8) (S. 269.) Es sind in rohem Schema drei Gruppen von Seelenmassiven im Laufe der Zeit herausgearbeitet, die vorderhand sich nur regionär abheben lassen, deren ineinandergreifende Funktionalität aber noch von der Psychologie sowie deren Hilfswissenschaften bestimmt werden muß: 1. Sinnlichkeit (biblisch Fleisch), wozu auch die Psychologie der Ausdrucksbewegungen zu rechnen ist, die Darwin in seinem bekannten Werke bearbeitet hat; 2. Verstand, bzw. mit Einschluß der unsichtbaren Werte der Vernunft; 3. Gemüt. Diese drei Gruppen sind zunächst rein psychotheoretisch, psychiatrisch, traumpsychologisch festzustellen, um damit eine Arbeitshypothese zu schaffen, nach der man das Gefühl im Verstand und Gemüt unterscheiden, den Affekt als eine Beziehung von Gemüt und Sinnlichkeit verstehen, kurz das Gemüt als ein Koordinationszentrum begreifen könne, von wo aus erst die einzelnen Prozesse des Seelenlebens ausstrahlen und geregelt werden. Die viel versuchte Einteilung der Seelentatsachen, sowie der Psychosen dürfte dann erst von dieser gründlich ausgefeilten Unterscheidung aus befriedigend gelingen.

9) (S. 280.) Es sei hierzu verwiesen auf den interessanten Aufsatz in „Umschau", Frankfurt a. M. 1905, Nr. 11, S. 208ff.: „Zur Psychologie des Genies". Es scheint zur richtigen Beurteilung des Genies der Hinweis nötig, daß, wo immer wie auch bei der Domestikation unserer Haustiere nach einer Seite eine Veredelung auftritt, dem in irgendeinem Gebiete des leiblich-seelischen Organismus ein Rückgang oder Schwund entspricht. Es scheint danach dringend nötig, daß eine Mehrwertigkeit des Geistes nicht zu den Ab-

normitäten, sondern höchstens zu den Übernormitäten gerechnet werde. Bei den wunderbaren Fortschritten der Psychologie tut Vorsicht dringend not; man vergleiche z. B. zur Erklärung der in der Theologie nicht gleichgültigen „Vision" die Bemerkungen der „Umschau" 1905, Nr. 34, in dem Aufsatz: „Die Suggestion beim wissenschaftlichen Beobachten"; es kommt bei der tatsächlichen Vision freilich nicht die Autosuggestion in Betracht, sondern die optischen Rindenfelder sind ausgeschaltet, da auf anderen unbekannten Bahnen die egopetalen Prozesse verlaufen.

10) (S. 295.) Es sind hier zu erwähnen Arbeiten, wie die von Cohn, Gemütserregungen und Krankheiten, eine Studie über Wesen und Sitz der Gemütserregungen, ihre Beziehung zu Erkrankungen und ihre Wege zur Verhütung, Berlin 1903, ein Buch, von dem ein Rezensent bemerkt, daß solche Darlegung des Einflusses psychischer Vorgänge auf Körperorgane und Krankheiten früher von der medizinischen Kritik als unwissenschaftlich beiseite geschoben wäre. Mit solcher Kausalerklärung etwa der Macht des Gebetes wird nicht das Walten Gottes geleugnet, sondern eben nur der Weg aufgedeckt, auf dem Gottes Allmacht wirkt (vgl. noch zum Verhältnis von „Affekt" und „Leiblichkeit" in „Umschau" 1905, Nr. 46, S. 917).

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen.

Von

Prof. D. F. Blaß in Halle a. S.

Über die Rhythmen in einem Briefe des Neuen Testamentes, dem Hebräerbriefe, habe ich bereits 1902 in dieser Zeitschrift einen längeren Artikel geschrieben (S. 420—461), dem ich eine rhythmisierte Ausgabe des Hebräerbriefes (Halle, Niemeyer 1903) folgen ließ. Außer für diesen Brief lehnte ich damals, und so auch in der Grammatik S. 303 [2] ff., irgendwelche Rhythmen im Neuen Testament ab, mußte indessen nicht lange nachher, indem ich den sich ergebenden Tatsachen Rechnung trug, ganz das gleiche wie für den Hebräerbrief auch für einen Teil der paulinischen Briefe konstatieren, s. „Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa", Leipzig (Deichert) 1905. Dies Buch nun wird von Lic. H. Jordan, Privatdozenten der Theologie in Greifswald, einer vermeintlich vernichtenden Besprechung unterzogen, s. „Theol. Literaturblatt" vom 13. Oktober 1905, und diese Kritik nötigt mich zu einigen Worten der Abwehr, welche zugleich die Sache noch etwas weiter führen sollen.

Herr Jordan unterschätzt mich, wenn er sich einbildet, mich durch Vorführung der gleichen Tatsachen (wie er behauptet) aus der nicht rhythmischen Apostelgeschichte Kap. 9, Anfang, widerlegen

zu können. Wenn man, wie er, *προσελθὼν τῷ ἀρ(χιερεῖ)* = *ᾐτήσατο παρ' αὐ(τοῦ)* setzt, ◡ – – ◡ – = – – ◡ ◡ ◡ – (indem ◡ – = – – und – ◡ = ◡ ◡ ◡), so kann man freilich alles rhythmisieren; aber das wußte ich auch. Was mich zur Änderung meiner Meinung veranlaßte, ist mehr und gewichtiger gewesen, und ich werde erst dann widerlegt sein, wenn er, sei es aus der Apostelgeschichte, sei es aus der neugriechischen Zeitschrift *Νέα Ἡμέρα*, von deren „Rhythmen" er ebenfalls spricht, das Maß und die Häufigkeit von genauer Übereinstimmung nachweist, wie ich das tue. Bis dahin glaube ich nicht, daß der allmächtige Zufall soviel habe leisten können. Ich fürchte, Herr Jordan hat das Buch und die Sache nicht studiert noch geprüft, noch auch nur den hundertsten Teil der von mir aufgewendeten Zeit auf die Prüfung verwandt, sondern sein Urteil stand von vornherein fest, sogar für die ganze griechische Prosa. Denn auch das steht in der Rezension, gesperrt sogar: in der ganzen griechischen Prosa finde sich keine solche Rhythmik. Experto crede, sagt man sonst; hier heißt es inexperto. Dagegen schrieb mir mein lieber, allzu früh uns entrissener Kollege Reischle, der außer allem anderen auch ein Ohr für dergleichen besaß, welches nicht alle haben: erstlich, daß er als Nichtphilologe kein maßgebendes Urteil abzugeben wage, und dann, daß er unter dem starken Eindrucke stehe, ich hätte der Hauptsache nach meine These bewiesen.

Was ich nun weiter ganz kurz behandeln will, sind drei Dinge: die den Rhythmen zugrunde liegende Zerlegung jeder Prosa in Kola (membra), dann die Verbreitung der Rhythmen bei Paulus, und drittens einige weitere Belege für seine Rhythmen.

I. Die Einteilung der Prosa in Kola führe ich S. 17 nach einer Stelle in Ciceros Schrift De oratore auf Aristoteles' Schüler Theophrast zurück; S. 30 ff. (78 ff.) erörtere ich den Doppelpunkt als Bezeichnung der Pause zwischen Glied und Glied, nach dem Papyrus des Hebräerbriefes und einem älteren Papyrus anderen Inhalts. Entgangen aber war mir der älteste Beleg in zwei Inschriften der kleinen Landstadt Skepsis in Troas, einem Briefe des Königs Antigonos an die Skepsier, bald nach 310 v. Chr., und einem Ehrendekrete der Skepsier für den König, s. Ditten-

berger, Inscr. orientis graeci I, Nr. 5. 6. Die Interpunktion geht nicht durch, aber in ersterer Inschrift findet sich folgender Beleg: *νῦν δὲ γενομένων λόγων Κασσάνδρωι καὶ Πτολεμαίωι ὑπὲρ διαλύσεων : καὶ πρὸς ἡμᾶς παραγενομένων : Πρεπελάου καὶ Ἀριστοδήμου ὑπὲρ τούτων : καίπερ ὁρῶντές τινα : ὧν ἠξίου Κάσσανδρος ἐργωδέστερα ὄντα : ἀναγκαῖον ὠιμεθα εἶναι παριδεῖν : ἵνα τοῦ* (= *ἕνεκα τοῦ*, s. Dittenberger) *τὰ ὅλα συντελεσθῆναι τὴν ταχίστην* :. Da das Dekret der Skepsier die gleichen Doppelpunkte hat, so wird auch für den Brief erst in Skepsis diese Interpunktion gemacht sein. In diesem Städtchen aber lebte Neleus, Theophrasts Schüler, dem später die Bibliothek seines Lehrers und des Aristoteles vermacht wurde; daran knüpft sich die berühmte Geschichte von dem Keller in Skepsis, wo Aristoteles' Schriften lange Zeit lagen, von den Besitzern, Neleus' Nachkommen, vernachlässigt, bis sie der Bücherfreund Apellikon ihnen abkaufte und nach Athen brachte. Für die Interpunktion aber werden wir mit aller Gewalt auf Neleus und indirekt auf Theophrast als Urheber geführt. Wenn nun Paulus seine Briefe, in denen schwerlich Worttrennung war, auch nicht interpungierte, so weiß ich nicht, wie die Empfänger sie durchweg verstanden haben; setzte er aber Doppelpunkte, so war dies das bestmögliche Hilfsmittel des Verständnisses.

II. Was die Verbreitung der Rhythmen bei Paulus betrifft (worüber ich mich in dem Buche nicht ausspreche), so kann ich jetzt sagen, daß sie durch alle Briefe, einschließlich der Pastoralbriefe, durchgehen, ohne wesentliche Unterschiede. Ausgenommen ist namentlich eine Anzahl Stellen mit stark gehäuften Antithesen und Parallelismen, wie 1 Kor. 4, 7 ff.; 7, 16 ff.; 9, 18 ff.; 12, 14 ff.; 15, 42 ff.; 2 Kor. 11, 23 ff., und dies erinnert stark an Ciceros Lehre, der im Orator von der Komposition in Rhythmen die in gorgianischen Figuren (Antithesen, Isokola usw.) als einen sozusagen gleichwertigen Schmuck der Rede unterscheidet (§ 164 ff. 175). So werden auch andere gelehrt haben, und es war in der Tat schwer, dergleichen Stellen in Rhythmen zu bringen, ohne die Figur zu schädigen.

III. Als Beleg für gewollten Rhythmus ist, wie ich schon

andeutete, nur das brauchbar, was durch die Ausdehnung des Entsprechenden, oder durch mehr als einmalige Wiederholung, oder durch sonstige Anhäufung, oder durch unmittelbarste Nähe mit genauem Aufgehen, oder durch auffällige lautliche Anklänge (wie 1 Tim. 1, 9 f.; s. S. 70), oder durch Abweichung vom Sprachgebrauch die Absicht des Schriftstellers manifestiert. Wenn ich ein Entsprechen von je 19, also mit Abzug der Schlußsilbe (die anceps ist) von 18 Silben konstatiere, so bedenke man, daß bei 2 Silben vier, bei 3 acht metrische Möglichkeiten sind, und so weiter in geometrischer Progression, also bei 18 bereits 242 144, und nun hat es doch nicht der Zufall gemacht, daß Röm. 1, 27 f. sich folgendes Silbe für Silbe entspricht, ein Kolon mit dem Schlusse eines anderen Kolons : | *ἄρσενες ἐν ἄρσεσι* (ob *ν* steht oder nicht, ist bekanntlich frei, gerade bei *-σι* des Dativs, Grammatik § 5, 3) *τὴν ἀσχημοσύνην κατεργαζόμενοι* | . . | (*καὶ καθὼς οὐκ ἐδοκίμασαν*) *τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεός* |, –⏑⏑⏑–⏑⏑–––, ⏑⏑–⏑––⏑⏑–. — Mehrfache Wiederholung z. B. 2 Kor. 1, 11 f. (in meinem Buche S. 60 f.); sonstige hörbare Häufung z. B. 1 Kor. 7, 25: *περὶ δὲ τῶν παρθένων* | *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω* | (⏑⏑⏑––⏑⏓ in 1 und Anfang 2) *γνώμην δὲ δίδωμι ὡς ἠλεημένος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι* (––⏑⏑–⏑– Ende 2 und Anfang 3); 3 selbst zerfallend in (–)⏓⏑⏑–⏑––⏑–⏒. Hier entspricht Tribrachys dem Daktylus, gemäß einer in der ganzen griechischen Rhythmik der Prosa verbreiteten Ausnahme von der strengen Responsion; es beruht dies auf einer verkürzenden Aussprache des Daktylus (s. die Metriken), wie sie bezeugt ist für den Vers: *αὖτις ἔπειτα πέδονδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής*, und wie auch wir sie unbewußt anwenden. Kol. 3, 13: *ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς* | *ἐάν τις πρός τιν᾽ ἔχῃ μομφήν* | *καθὼς καὶ ὁ κύριος* (oder *Χριστὸς*) *ἐχαρίσαθ᾽ ὑμῖν οὕτως καὶ ὑμεῖς*: 1 Anfang, 3 Schluß ⏑⏑⏑⏑⏑–––––⏑–⏒; Ende 1, Anfang 3 ⏑⏒⏑⏑–⏓; 2 Anfang und Ende (⏑)⏑–––. Geteilte Kola Philem. 7: *ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀ* | *ναπέπαυται διὰ σοῦ ἀδελφέ*, ⏑⏑––⏑⏓⏑⏑–⏑ (auslautender Vokal vor Vokal stets kurz), und gar 2 Tim. 4, 13: *τὸν φαιλόνην* (Grammatik § 3, 7) *ὃν ἀπέλιπον ἐν Τρῳάδι*

πα | ρὰ Κάρπῳ ἐρχόμενος φέρε καὶ τὰ βιβλία: zweimal ⏓ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏒ ⏑ ⏑ – ⏓ ⏑ ⏑ ⏑ | (Anlaut wie Auslaut frei); so leicht wurde dem Paulus das Rhythmisieren, daß er es wie spielend macht. Weshalb νέα διαθήκη statt καινή Hebr. 12, 24? Damit | καὶ διαθήκης νέας = -ων τετελειωμένων | vorher. Weshalb νέος ἄνθρωπος statt καινός Kol. 3, 10? Damit | καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νέον | = (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαι(ὸν ἄνθρωπον) 9, und -δυσάμενοι τὸν νέον | = τὸν ἀνακαινούμενον, was sich anschließt (mit dem gewöhnlichen -καινο-).

2.

Zu Huttens Nemo.

Von

Otto Clemen (Zwickau i. S.)

Wann Huttens Nemo in ursprünglicher Gestalt verfaßt und gedruckt wurde, ist bisher noch nicht festgestellt worden. Strauß[1]) wagt nicht zu entscheiden, „ob dieser glückliche Wurf dem Dichter noch in Deutschland oder während seines Aufenthaltes in Italien (seit April 1512) gelungen ist". Böcking[2]) begnügt sich mit der Vermutung, daß der Originaldruck ins Jahr 1512 zu setzen sein möchte. Zwei kleine Beiträge zur Aufhellung der Entstehungsgeschichte der Schrift werden daher willkommen sein.

Zunächst läßt sich der Urdruck bestimmt datieren. Er weist nämlich am Ende folgenden Druckvermerk auf: Expressum Erffordie in edibus Stribilite. Nun hat der Bakkalaureus Sebaldus Stribelitas (Striblita) zu Erfurt nur im April und Mai 1510 einige

---

1) Ulrich von Hutten, 4.—6. Aufl., Bonn 1895, S. 71.

2) Index bibliographicus Huttenianus, S. 9.

wenige Bücher gedruckt [1]). Eben in diese Zeit wird daher auch unser Druck gehören [2]).

Ferner glaube ich ein Schriftchen gefunden zu haben, das Hutten zu seinem Gedicht zwar nicht als Vorlage gedient haben wird, aber ihn doch angeregt haben könnte:

S e r m o p a u p e r i s H e n r i -
ci de sancto Nemine [3]) cum preseruatiuo regi
mine eiusdem ab epidimia.
Figura neminis [3]) quia nemo in ea depictus.

Darunter ein aus vier Linien gebildeter, rechteckiger, leerer Rahmen. 4 ff. 8°. 1ᵇ u. 4ᵇ weiß. Zwickauer Ratsschulbibliothek XVII. VIII. 29_3.

Zwischen diesem Sermo und dem ersteren kürzeren epigrammatischen Teil, der schon in der ersten Ausgabe des Nemo dem ausführlicheren beschreibenden Teil vorausgeschickt ist, besteht eine gewisse Gedankengemeinschaft. Man behalte beim Lesen des unten abgedruckten Sermo die folgenden Stellen aus Nemo I [4]) im Gedächtnis:

Ille ego sum Nemo, de quo sacra littera dicit:
Ipse sibi vitae munera Nemo dedit;
Nemo fuit semper; Nemo isto tempore vixit,
Quo male dispositum dii secuere cahos.
Omnia Nemo potest; Nemo sapit omnia per se;
Nemo manet semper; crimine Nemo caret;
Nemo animum novit domini sensusque latentis,
Nemo quod est, quod erat, Nemo futura tenet ...
Nemo potest dominis simul inservire duobus ...

---

1) J. Braun, Geschichte der Buchdrucker und Buchhändler Erfurts im 15.—17. Jahrhundert, Archiv für Geschichte des deutschen Buchhandels X, 83 und 114; G. Kawerau, Der Briefwechsel des Justus Jonas I, 2; G. Bauch, Die Universität Erfurt im Zeitalter des Frühhumanismus, Breslau 1904, S. 161.

2) Der „Nemo riviviscens" war im Oktober 1515 fertig, gedruckt ist er aber erst im August 1518 in Augsburg (Strauß, S. 105. 222).

3) Ursprünglich war Memine und meminis gedruckt, was jedoch in unserem Exemplar durch Radieren korrigiert ist.

4) Böcking, Opera Hutteni III, 111 sq.

Wer ist nun aber der Verfasser des Sermo? Henricus pauper nannte sich ein mittelalterlicher italienischer Dichter, der sonst unter den Namen Henricus Septimellensis, Florentinus, Samariensis, Sangalsinus erscheint. Auf dem Schlosse Settimello im Florentinischen geboren, studierte er in Bologna, wurde Geistlicher, verlor aber seine Pfründe in einem Prozesse mit dem Bischof von Florenz, wodurch er in die bitterste Armut geriet. Nach dem Vorbilde des Boethius schrieb er um 1192 eine Elegie „de diversitate fortunae et philosophiae consolatione“, die im ausgehenden Mittelalter und auch später noch mehrmals gedruckt wurde [1]). Unser Sermo ist ihm jedoch wahrscheinlich nur untergeschoben worden.

Vir quidam erat in terra nomine Nemo. Et erat vir ille vt alter iop inter omnes Orientales. Magnus nanque erat sanctus iste Nemo in genere et prosapia, Magnus in potentia, Magnus in scientia, Magnus in clementia, Magnus in honore et reuerentia, Magnus in audacia. Et hec omnia in sacra pagina comprobantur.

Primo dico, quam magnus fuit iste sanctus nemo in genere et prosapia. Et etiam similis Ade, qui nec creatus nec genitus dicitur, sed formatus secundum quod per prophetam dicitur psalmo centesimo tricesimo octauo [v. 16]: Dies formabuntur et nemo in eis. Fuit etiam de genere militari secundum illud apostoli ij ad Thimoth. ij [v. 4]: nemo militans deo. Fuit etiam nobilis miles, qui proprijs stipendijs militauit, non alienis. vnde iterum apostolus primo ad Corintheos ix [v. 7]: Nemo tenetur proprijs stipendijs militari. Item Fuit de genere qualicunque, sed regali. Sapientie vij [v. 5]: Nemo ex regalibus sumpsit exordium. Fuit etiam ex genere seu cognatione virginis gloriose, quia fuit de stirpe regia, Eo quod de cognatione elizabeth. Luce j [v. 61]: Nemo est de cognatione

1) Jo. Alberti Fabricii Bibliotheca Latina mediae et infimae aetatis ed. Mansi III (Patavii 1754), 227—229. Brunet, Manuel du libraire III [5] (1862), 99. — Cod. 185. Helmst. der Wolfenbütteler Bibliothek (Katalog Nr. 212) enthält: Henrici Septemellensis Florentini elegia de inconstantia fortunae cum commento.

tua, qui vocetur hoc nomine. Nec solum fuit de stirpe regia secundum carnem sanctus nemo, sed etiam cum deo sempiterno legitur semper regnaturus. Ecclesiastes xj [9, 4]: Nemo semper regnaturus.

Secundo dico, quod magnus fuit iste sanctus nemo in potentia, vt patet [Apoc. 3, 7]: Aperit nemo, quod deus claudit. Item de manu dei audaciter eruit. vnde Job x [v. 7]: Sit nemo, qui de manu tua possit eruere. Item edificat, quod deus destruit. vnde iterum Job xij [v. 14]: Si deus destruit, Nemo est, qui edificat. Item ipsum deum superat et vincit. Ecclesiastici v [wohl vielmehr Judith 16, 16]: Nemo vincit deum. Vixit etiam sanctissimus nemo sine omni crimine, vt patet per Cathonem: Nemo sine crimine viuit. Propterea dicitur: Quod deus facit sanctus, Nemo facere potest, si voluerit. Vnde dixit sanctus Nicodemus a parte in euangelio Johannis iiij [3, 2]: Nemo potest facere hec signa, que tu facis. Item gaudium ab apostolis potenter rapit. vnde Johannis iiij dicitur [16, 22]: Gaudium vestrum nemo tollet a vobis. ymmo animam tollit a Christo. Vnde iterum Johannis vj [10, 18]: Animam meam nemo tollit a me. Item duobus dominis vtiliter seruit, vt in euangelio Mathei [6, 24] habetur: Nemo potest duobus dominis seruire.

Tercio magnus fuit iste s. nemo in scientia. Sciuit enim, vtrum amore dei vel odio dignus fuit. vnde dicitur [Eccles. 9, 1]: Nemo scit, an amore vel odio dignus est. Fuit etiam magnus in grammatico Pristiano conformis existendo Pristiano attestante: Neminem inueni mihi socium. Fuit etiam magnus in Musica. Vnde iterum Apocalipsis [14, 3]: Nemo potest dicere seu cantare canticum. Fuit etiam magnus propheta secundum illud [Luc. 4, 24]: Nemo propheta acceptus est in propria sua patria.

Quarto dico, quod magnus fuit iste nemo in compassione domini. Iuxta illud Ecclesiastici [vielmehr Jes. 57, 1]: Quomodo moritur iustus et nemo percipit corde. Item martiribus etiam compassus est iuxta illud [ib.]: Viri iusti coluntur et nemo considerat. Item magnus fuit in largitate, Sicut in

euangelio legitur de lazaro [Luc. 16, 21]: Qui cupiebat saturari de micis, que cadebant de mensa, et nemo illi dabat. Vt eius dignitatem collaudem, sanctus Nemo fuit singulari honore et reuerentia dignus. Nam honorauit eum dominus tanquam amicum specialem sibi transmittendo suas salutationes, secundum quod in euangelio [Luc. 10, 4] legitur: Neminem per viam salutaueritis. Fuit etiam intimus consiliarius domini, secundum quod legitur de transfiguratione domini in euangelio [Matth. 17, 9]: Nemini dixeritis visionem hanc. Item ex speciali gratia, honore et reuerentia conceditur sibi, vt possit contrahere matrimonium cum duabus. Iuxta illud decretum: Nemini licet habere duas vxores. Item Sanctus Nemo fuit etiam magnus in audacia. Iuxta illud [Joh. 7, 30]: Et nemo misit manum in iesum. In fine iste Sanctus nemo videns vna huius mundi relinquens terrestria et conscendit celestia. Iuxta illud [Joh. 3, 13]: Nemo ascendit in celum, quod et nobis prestare dignetur, qui plus dat, quam sibi prebetur. Per omnia secula seculorum Amen.

Rezensionen.

1.

Prälat D. **Rudolf Schmid,** Oberhofprediger a. D., **Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis eines Theologen.** Ein Wort zur Verständigung zwischen Naturforschung und Christentum. VIII, 166 S. Stuttgart, Max Kielmann 1906.
brosch. ℳ 3.—, geb. ℳ 3.80.

Rudolf Schmid hat schon einmal, im Jahre 1876, in einem umfangreichen und damals sehr beachteten Buche: „Die Darwinschen Theorien und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral" das Wort zu der Frage ergriffen, deren Behandlung den Gegenstand seiner gegenwärtig vorliegenden Schrift bildet. Geschah dies, wie der Verfasser im Vorwort zu seiner neuen Schrift bemerkt, in einer Zeit, in der die Hochflut der durch Darwin angeregten Bewegung der Geister ihren höchsten Stand erreicht hatte, so darf er doch auch mit Recht darauf hinweisen, daß seine neue Studie zeitgemäß sei. Außer den vom Verfasser selbst S. 113 genannten, dem theologischen Lager entstammenden zahlreichen Darlegungen aus neuerer und neuester Zeit, die das gleiche Problem behandeln, besonders dem Werke von Otto, wären etwa noch die Schriften von Trümpelmann („Die moderne Weltanschauung und das apostolische Glaubensbekenntnis" 1901), Wobbermin („Der christliche Gottesglaube im Verhältnis zur gegenwärtigen Philosophie" 1902) und F. R. Lipsius („Kritik der theologischen Erkenntnis" 1904), welch letzterer freilich zu völlig negativen Ergebnissen kommt, zu erwähnen. Wohl war eine Zeitlang unter dem Einflusse der Ritschlschen Grenzbestimmung zwischen Glauben und Wissen, unter der weitgehenden Herrschaft einer Anschauung, die Wissenschaft und Religion auf die zwei Betrachtungsweisen des den zwingenden Kausalzusammenhängen nachgehenden Erklärens und des religiös-ethische Werte erfassenden Beurteilens verteilte und damit prinzipiell

die Möglichkeit von Konflikten zwischen Christentum und Naturwissenschaft beseitigt zu haben meinte, wenigstens für einen bestimmten theologischen Kreis jenes Problem des Verhältnisses zwischen beiden eben genannten Größen in den Hintergrund gerückt und seines irgendwie beunruhigenden Charakters entkleidet worden. Aber infolge der neuerdings auch in diesen Kreis eingedrungenen Einsicht in das Unzureichende dieser Grenzbestimmung und in den metaphysischen Gehalt der religiösen Aussagen, damit auch in die Unmöglichkeit, gegenüber den verschiedenen Theorien der wissenschaftlichen Welterklärung sich theologischerseits völlig neutral zu verhalten, infolge des Wiedererwachens des spekulativen Interesses in unserer Zeit überhaupt, nicht minder endlich im Zusammenhange mit besonderen gegnerischen literarischen Erscheinungen, wie namentlich Haeckels „Welträtsel“ und Ladenburgs Vortrage, hat; man sich eben gegenwärtig in allen Lagern der Theologie wieder solchen Untersuchungen zugewandt, wie Schmid sie anstellt. Das allerdings kann nicht geleugnet werden, daß noch brennender das Problem des Verhältnisses der Religion zur modernen Psychologie und Geschichtsphilosophie ist, und daß dies das Feld ist, wo der Entscheidungskampf zwischen christlicher und naturalistischer Weltauffassung ausgefochten werden muß.

Weiß sich nun Schmid hinsichtlich seines allgemeinen Standpunktes in einer weitgehenden Übereinstimmung mit der Mehrzahl der in Betracht kommenden theologischen Forscher, so erblickt er seine Besonderheit darin, daß er „einerseits für die Naturforschung volle Freiheit verlange, andererseits die Positionen des Christentums in ihrer ganzen Ausdehnung festhalte“; und in der Tat, er verficht die wirkliche oder mögliche Gültigkeit solcher Bestandteile des überlieferten Christentums, die sonst da, wo man der Naturwissenschaft gegenüber eine ebenso freimütige und ihren Hypothesen zugeneigte Stellung einnimmt, wie unser Verfasser, zumeist aufgegeben werden, und sucht ihre Vereinbarkeit mit der Annahme der letzteren zu erweisen. Er hat diesen eigentümlichen Standpunkt schon in seinem früheren Buche vertreten; die vorliegende Schrift bringt eine Ergänzung dahin, daß die weitere Geschichte, die inzwischen die Darwinsche Theorie erlebt hat, einer Prüfung unterzogen, und daß das Verhältnis der Religion und des Christentums nicht bloß zu jener Theorie, sondern zur gesamten Naturwissenschaft erörtert wird.

In der Einleitung stellt Schmid gewisse allgemeine Grundsätze auf, die ihn bei seiner Arbeit leiteten. Er erklärt, es habe ihm die Überzeugung von vornherein festgestanden, sich ihm aber auch immer wieder bewährt, daß Naturforschung und Christentum, Kausalität und Teleologie einander gar nicht widersprechen **können**, weil die Wahrheit nur **eine** sein könne, daß vielmehr ein Widerstreit erst da eintrete, wo der eine oder andere der beiden Faktoren seine Grenzen unbefugterweise überschreite. Ein Ausgleich zwischen beiden sei aber nicht nur möglich, sondern trage

ganz wesentlich zur außerordentlichen Bereicherung, Verschönerung und Belebung beider Gesichtspunkte, des religiösen wie des wissenschaftlichen, bei. Eine Grenzüberschreitung erfolge seitens der Theologen, wenn sie, gebunden an die Inspirationslehre, der Naturforschung auf Grund biblischer Aussagen Methoden und Ergebnisse vorschreiben zu können glaubten, seitens der Naturforscher, wenn sie die Ergebnisse ihrer Forschungen in den Dienst einer widerchristlichen Weltanschauung stellten, wenn sie meinten, die Kategorie der Kausalität schließe die der Teleologie aus, der sie doch auf Schritt und Tritt begegneten. Die Annahme einer christlichen oder widerchristlichen Weltanschauung sei durchaus nicht das Ergebnis unserer wissenschaftlichen Forschungen, sondern eine Tat unseres persönlichen Willens, und die christliche Weltanschauung, wie sie unser Gemüt viel tiefer befriedige als jede andere, bereite auch unserem Denken viel weniger Schwierigkeiten als jede andere. Man wird vielleicht, wenn man an das Problem der Freiheit und der Sünde im Verhältnisse zur göttlichen Absolutheit denkt, die Denkschwierigkeiten der christlichen Weltanschauung, die übrigens im weiteren Verlaufe der Arbeit durchaus nicht verschwiegen werden, im Verhältnis zu denen anderer Weltanschauungen nicht ganz so gering anschlagen, wie der Verfasser es in dem zuletzt angeführten Satze tut, im übrigen werden jene Grundsätze auf die Zustimmung der besonnenen Forschung auf beiden Seiten, der theologischen wie der naturwissenschaftlichen, rechnen können.

Da man der Behauptung, es bestehe kein Widerspruch zwischen naturwissenschaftlicher und religiöser Auffassung der Welt, vielfach, z. B. seitens Haeckels, sogleich mit dem Hinweise auf den biblischen Schöpfungsbegriff begegnet, so macht Schmid zunächst diesen zum Gegenstande einer Erörterung und sucht nachzuweisen, daß die biblische Schöpfungsidee die Wirkung natürlicher Ursachen nicht ausschließe. Er erweist dies einmal negativ daraus, daß die beiden Schöpfungserzählungen der Genesis, bezüglich deren literarischer Beurteilung er sich in seinem gegenwärtigen Buche Wellhausens Ansicht anschließt, wegen ihrer Verschiedenartigkeit uns an gar keine bestimmte Vorstellung von der Art und Weise binden, wie Gott die Bestandteile der Welt ins Dasein gerufen hat, sodann positiv daraus, daß wir sonst in der Bibel auch da von Gottes Schaffen gesprochen finden, wo das Mitwirken natürlicher Ursachen durchaus vorausgesetzt ist; der Fromme wird daher in den natürlichen Ursachen und Gesetzen die Mittel erblicken dürfen, deren sich Gottes schöpferischer Wille bedient, und der Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnis bedeutet daher für ihn eine Erweiterung und Vertiefung seiner Erkenntnis Gottes und der Art seines Wirkens. Es ist bei dem „positiven“ theologischen Standpunkte des Verfassers besonders erfreulich, zu sehen, daß er, im Unterschiede von einer auf diesem Standpunkte noch mannigfach vorhandenen Neigung, mit großer Entschiedenheit, mit einer noch größeren

wohl, als sie in seinem früheren Werke hervortrat, es ablehnt, in Gen. 1 und 2 eine für uns irgendwie gültige Erkenntnis finden zu wollen, so gewiß die darin ausgesprochenen religiösen Gedanken bleibend wertvoll seien, daß er sich gegen den Versuch wendet, die Reihenfolge der Schöpfungstage mit den Ergebnissen der Geologie in Einklang zu bringen und den über den wissenschaftlichen Standpunkt der Antike nicht hinausgehenden Charakter des biblischen Weltbildes konstatiert. Darin hindert ihn auch nicht die schon früher von ihm, auch in einem besonderen Aufsatze der „Jahrbücher für protestantische Theologie" (1887), vertretene eigentümliche Anschauung, wonach unter den Tagen in Gen. 1 zwar nicht Welt- oder Erdperioden, aber doch auch nicht gewöhnliche Tage, sondern von Menschentagen verschiedene und über sie erhabene Gottestage zu erblicken seien, eine Anschauung freilich, die mir durch die vom Verfasser beigebrachten Gründe nicht gefordert erscheint. Die Nichterwähnung der Nacht braucht nicht die Annahme zur Voraussetzung zu haben, daß jene Tage keine Nacht gehabt hätten, sondern erklärt sich daraus, daß sie in jener den Tag umschreibenden feierlichen Formel keinen Platz hatte; und die Anschauung, daß bei Gott Finsternis sei wie das Licht, konnte für den Schriftsteller, wenn er überhaupt darauf reflektierte, vereint sein mit der, daß Gott an irdischen Tagen geschaffen habe. Ebenso, wenn Schmid meint, vom siebenten Tage werde kein Ende erzählt, weil er nach der Vorstellung des Erzählers kein Ende gehabt habe, sondern noch fortdauere, also die Vorstellung einer großen, von Anfang bis zum Ende der Welt reichenden göttlichen Schöpfungswoche, des Urbilds der menschlichen Woche, zugrunde liege, so wird man dagegen sagen dürfen, daß schon vorher der Tag als siebenter bezeichnet war, auch kein weiteres Schöpfungswerk folgt, und daher der Abschluß dieses Tages nicht ausdrücklich bezeichnet zu werden brauchte; der Berufung Schmids aber auf Joh. 5, 17 und Hebr. 4, 9 ist entgegenzuhalten, daß die Erklärung alttestamentlicher Stellen nach neutestamentlicher Umdeutung nicht zulässig sein dürfte. Gunkel bemerkt doch auch mit Recht, daß gerade die kurze Zeit, deren Gott zum Schaffen so gewaltiger Werke bedurfte, für den Erzähler eine Verherrlichung der göttlichen Schöpfermacht bedeute.

In die Behandlung der eigentlichen Probleme treten wir mit dem dritten, „Die natürliche Schöpfungsgeschichte und die Religion" überschriebenen Abschnitte, dem umfangreichsten des Buches, ein. Aus dem ersten, das Recht der Naturforschung zur Aufstellung von Hypothesen als den unentbehrlichen Faktoren für den Fortschritt der Erkenntnis und für neue Entdeckungen verteidigenden Kapitel hebe ich die wichtige und richtige Bemerkung hervor, durch die die Bedenken der Frömmigkeit gegen das immer weiter vorwärts dringende Erklären abgewiesen werden sollen, nämlich, es sei irrig, anzunehmen, daß alles Unbegreifliche oder bisher

noch Unbegriffene dann eine stärkere Abhängigkeit von Gott zeige, wenn es ohne natürliche Mittelursachen durch eine unmittelbare Schöpfertätigkeit Gottes ins Dasein gerufen worden sei, da ja eben alles, auch das natürlich Vermittelte, Gottes Werk sei. In einem zweiten Kapitel stellt der Verfasser zunächst den Gewinn, den die Frömmigkeit durch das kopernikanische Weltbild erfahren hat, dar, und zwar nach drei Richtungen hin; der Unterschied zwischen dem Diesseits und dem Jenseits ist aus einem quantitativen zu einem qualitativen geworden, Gottes Schöpferherrlichkeit erscheint nur noch größer, ebenso der Gegensatz zwischen der räumlichen Kleinheit des Menschen und dem hohen und reichen Inhalte seines Geisteslebens. Ist dem Verfasser darin, daß er einen solchen Gewinn feststellt, und in der Art, wie er ihn bestimmt, recht zu geben, so wäre doch daran zu erinnern, daß gerade für ihn, der Christus nicht nur als eine der irdischen Menschheit und ihrer gottgeleiteten Geschichte angehörende Größe, sondern als eine metaphysisch göttliche Größe von kosmischer Bedeutung faßt, nach Aufgeben des geozentrischen Weltbildes sich die Frage erheben müßte, wie das Verhältnis etwaiger auf anderen Weltkörpern existierender geistiger Wesen zu dem Erlösungswerke Christi zu denken sei. Nachdem Schmid die Entdeckung und Bedeutung der drei Prinzipien der kosmischen Physik und Chemie, der Grundsätze der Gravitation, der Unzerstörbarkeit des Stoffes und der Unzerstörbarkeit der Energie kurz besprochen und, unter Verschiebung der Auseinandersetzung mit den vom Monismus aus jenen Prinzipien gezogenen Konsequenzen auf die Behandlung des metaphysischen Problems, daran noch erinnert hat, daß Kopernikus, Galilei, Kepler, Newton und Robert Mayer auf christlichem Standpunkte standen, wendet er sich der ausführlichen Untersuchung des Darwinismus zu. Er weist zunächst darauf hin, wie um die Mitte des vorigen Jahrhunderts Resultate, die auf verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten gefunden worden waren, den Gedanken nahelegen mußten, die Entstehung der Arten aus Abstammung und Entwickelung zu erklären, wie ja auch Darwin mannigfache Vorläufer gehabt habe. Er stellt sodann Darwins Theorie dar und unterzieht sie einer Beurteilung. Bei dieser Beurteilung geht der Verfasser auch diesmal wieder den schon früher eingeschlagenen, zur Klärung der Sachlage sehr dienlichen Weg, daß er die drei an Rangwert sehr ungleichen Hypothesen der Deszendenz, der allmählichen Entwickelung und der natürlichen Auslese scharf auseinanderhält. Es entspricht einem gegenwärtig auch außerhalb des Kreises der Naturforschung sehr weitgehenden Konsensus, wenn er die erstgenannte Hypothese als eine wohlbegründete annimmt; mit Recht allerdings fügt er hinzu, daß auf die weiteren von da aus sich ergebenden Fragen, auf die nach der ersten Entstehung des Lebens, der Empfindung und des Selbstbewußtseins die Naturforschung die Antwort schuldig bleibe und sie wohl auch schuldig

bleiben werde; bezüglich des ersteren Punktes kann jetzt der Verfasser gegenüber den Versuchen der mechanischen Erklärung des Lebens auf das Auftreten des Neovitalismus verweisen. Auch die an zweiter Stelle genannte Hypothese, die Entwickelungstheorie, läßt er gelten; er meint nur, daß neben dem allmählichen Übergange auch ein stoßweises Auftreten neuer, scharf ausgeprägter Eigentümlichkeiten anzunehmen sei. Die dritte Theorie jedoch, die der natürlichen Zuchtwahl, vermag nach Schmid wohl manches einfach zu erklären, aber gerade besonders wichtige Erscheinungen nicht aufzuhellen. Indem nun der Verfasser das Auseinandergehen der Neu-Darwinianer und Neu-Lamarckianer schildert, ferner darauf hinweist, daß Reinke u. a. gegenüber der richtungslosen, zufälligen Variation eine bestimmt gerichtete, von innen wirkende vertreten, kann er feststellen, daß gegenwärtig Darwins charakteristische Theorie, eben die Selektionstheorie, sehr schwankend geworden, und bei manchen biologischen Forschern Geneigtheit vorhanden ist, statt des Zufalls ein zweckvolles Wirken anzunehmen.

In der besonderen Frage nach der Entstehung des Menschen zieht der Verfasser, was andere rechtsstehende Theologen, auch wenn sie im übrigen die Transmutationstheorie für diskutierbar halten, zumeist nicht tun, ruhig die Konsequenzen, indem er sich für tierische Abstammung, wenn auch nicht für eine direkte von den anthropoiden Affen, sondern für eine von einem diesen und den Menschen gemeinschaftlichen Stammvater entscheidet; anderseits hebt er nicht nur die vielen in diesem Punkte noch ungelösten naturwissenschaftlichen Probleme hervor, sondern er betont natürlich die geistige Eigenart des Menschen, wie sie in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, in der Leistung der Kultur und Geschichte hervortritt, und wie sie von Naturforschern manchmal nicht genügend gewürdigt werde, dabei besonders gegen die Oberflächlichkeiten Haeckels sich wendend, dagegen Wundts Verdienste anerkennend. Indem er nun das Verhältnis der Religion und des Christentums zu den Annahmen der biologischen und anthropologischen Forschung bestimmt, führt er treffend aus, daß an sich kein Grund vorliege, vom christlichen Standpunkte aus jene Annahmen abzulehnen, daß sie der Frömmigkeit sogar einen Gewinn bringen, sofern sie einen tieferen Einblick in die Art und Weise des göttlichen Schaffens gewähren, und gerade die durch sie nötig werdende Abweichung von den biblischen Vorstellungen die Beschränkung des Offenbarungscharakters der Bibel auf das Religiöse veranlasse. Nur dann ist eine Harmonie mit dem Christentum nicht möglich, wenn seitens der Naturwissenschaft die Unterschiede verwischt werden, und das Einsetzen neuer oder jedenfalls bisher latenter Kräfte und damit das Auftreten neuer, das Niedere zwar zur Voraussetzung habender, aber aus ihm nicht ableitbarer Erscheinungen ausgeschlossen werden, und wenn, womit bereits das Gebiet der allgemeinen Weltanschauung betreten wird,

die Teleologie überhaupt eliminiert werden soll. In letzterem Zusammenhange bemerkt der Verfasser, er begreife es nicht, wie innerhalb der Menschheit ein Gedanke ausgesprochen werden könne, daß uns die unverbrüchliche Herrschaft der mit Notwendigkeit wirkenden Naturgesetze zwinge, die Wirksamkeit teleologischer Ursachen, das Setzen und Erreichen von Zielen im Weltall zu bestreiten. Das ist gewiß insofern richtig, als kausale Gesetzmäßigkeit überhaupt ein zwecksetzendes Wirken nicht ausschließt, ja ihm zur Voraussetzung dient. Auch das darf gesagt werden, daß, wenn es gelingen würde, sowohl die Entwickelung der Arten des Organischen, wie die Entstehung des Lebens selbst mittels rein mechanischer Kausalität zu erklären, eine teleologische Betrachtung dieses ganzen Geschehens noch durchaus möglich sein, eine Bestreitung derselben eine Grenzüberschreitung der Naturwissenschaft sein würde. Mit jenem Gedanken wird jedoch zumeist dies gemeint, daß alles Geschehen in der Welt sich als mechanisch begründet verstehen lasse; würde aber eine solche Auflösung der Welt in einen großen Mechanismus möglich sein, dann würde eine teleologische Auffassung nicht nur als überflüssig erscheinen müssen, sondern sie verlöre auch ihre Berechtigung; denn das, was uns das Recht zu ihr verleiht, die Überzeugung von der nicht mechanisch, sondern nur teleologisch zu begreifenden Art unseres Geisteslebens, wäre ja als nichtig erwiesen. Freilich ist eben eine solche lediglich mechanische Welterklärung nicht möglich. Auch unser Verfasser legt dar — dieser springende Punkt hätte meines Erachtens eine noch etwas ausführlichere Erörterung verdient —, daß eine antiteleologische Weltanschauung, auch schon angesichts der Welt des Anorganischen und besonders des Organischen, in die größten Denkschwierigkeiten verwickele; er zeigt dann weiter, daß auch die christliche Weltanschauung Denkschwierigkeiten enthalte, deren Gewicht bezüglich der Frage der Theodizee unter dem Einflusse der Resultate der modernen Naturforschung verstärkt seien, die aber gerade auch dem bei der Aneignung einer Weltanschauung letztlich den Ausschlag gebenden Glauben Gelegenheit böten, sich in seinem Charakter als freier Tat zu bewähren, daß diese Denkschwierigkeiten jedoch geringer seien als die der antiteleologischen Weltanschauung. Wir möchten diesen Ausführungen gegenüber nur an einem Punkte ein Bedenken erheben; Verfasser verteidigt den Gedanken einer Vollendung der Welt im Gegensatze zu dem eines ewigen Kreislaufes und dem einer schließlichen Entropie der Welt; wir glauben, daß jener Gedanke naturwissenschaftlich wie metaphysisch sehr schwer vollziehbar ist, daß er aber auch ruhig aufgegeben werden kann, weil das religiöse und christliche Interesse nicht an dem Gedanken der dereinstigen Vollendung der Welt als eines Ganzen haftet, sondern an der Hoffnung auf eine überweltliche Vollendung der einzelnen Geister zur seligen Gemeinschaft mit Gott und untereinander.

In den beiden letzten Abschnitten, die „Vorsehung, Gebetserhörung und Wunder“ und „Die Person Jesu Christi“ überschrieben sind, wendet sich nun der Verfasser zur Erörterung der Beziehungen zwischen einigen besonderen christlichen Gedanken und der Naturwissenschaft. Aus den treffenden Ausführungen über den Vorsehungsglauben sei hervorgehoben, daß der Verfasser, um dem Einwande zu begegnen, das zwecksetzende göttliche Wirken innerhalb der Gesetzmäßigkeit der Natur sei nicht wissenschaftlich aufzuzeigen, auf die Analogie hinweist, wie auch wir Menschen die Natur, besonders unseren Körper, benützen und nach unserem Willen leiten, die Art und Weise aber, wie dies zustande gebracht wird, ebenfalls uns unbekannt ist. Wenn nun aber Schmid mit dem Vorsehungsglauben die Überzeugung von einer objektiven Gebetserhörung ohne weiteres gegeben sieht, so können wir ihm darin nicht folgen, denn daß Gott den Weltlauf zweckvoll leitet, bedeutet nicht sogleich, daß er auf unsere Gebete hin eingreift, ganz abgesehen davon, daß bei näherer Besinnung doch der Gedanke, wir könnten auf Gott irgendwie bestimmend einwirken, im Hinblick auf unseren kurzsichtigen Verstand als ein erschreckender uns erscheinen müßte. In den Darlegungen über den Wunderbegriff, zu denen das im letzten Abschnitte sich findende Kapitel über die Wunder Jesu eine Ergänzung bietet, lehnt natürlich Schmid die Annahme einer Durchbrechung der Naturgesetze ab, aber bei aller Forderung, die überlieferten Wunderberichte kritisch zu prüfen, spricht er doch von der Möglichkeit und Notwendigkeit dessen, was er Wunder im engeren Sinne nennt, nämlich außergewöhnlicher, das Wirken neuer Kräfte zur Voraussetzung habender Ereignisse, die in besonderer Weise auf Gottes zweckvolles Leiten aufmerksam machen sollen, in einer, man möchte sagen, so elastischen Weise, daß dadurch leicht das Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit des Weltlaufes erschüttert werden kann; ja, wenn er sagt, es bleibe uns verborgen, ob Gott hierbei unmittelbar oder durch uns unbekannte Mittelursachen wirke, so dürfte doch die erstere Alternative für ihn bei seiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Natur gar nicht in Betracht kommen; von seinen Voraussetzungen aus dürfte er nur ein Wirken Gottes durch Mittelursachen annehmen. Endlich vermag Referent es nicht anzuerkennen, wenn Schmid für seinen Wunderbegriff auf den biblischen sich beruft; denn, wenn auch die biblische Anschauung keinen geschlossenen Naturzusammenhang kennt, so bedeutet doch für sie das Wunder ein direktes Eingreifen Gottes im Gegensatze zu dem sonst durch natürliche Ursachen sich vermittelnden gewöhnlichen Geschehen; man kann es auch so ausdrücken: bei Schmid liegt das Wunder doch, wenigstens prinzipiell, schließlich auch auf der Linie des Natürlichen, nach der biblischen Anschauung hat es streng übernatürlichen Charakter.

Im letzten Abschnitte bemüht sich Schmid zu zeigen, wie sich die Naturforschung gegenüber Christi jungfräulicher Geburt, seinen Wundern

und seiner leiblichen Auferstehung zurechtfinden könne. Er meint zunächst, weil Jesus etwas Einzigartiges sei, nicht ein Mensch wie wir und sei es auch der höchste religiöse Genius, habe die Naturforschung von sich aus kein Recht, jene von ihm berichteten außergewöhnlichen Tatsachen zu bestreiten. Es darf aber doch wohl demgegenüber darauf hingewiesen werden, daß jene Überzeugung von einer völligen, in seiner göttlichen Wesenheit begründeten Einzigartigkeit Christi eine Glaubensvoraussetzung ist, die gegenwärtig von religionsgeschichtlichen Instanzen aus insbesondere, wie von im sonstigen Wissenschaftsbetrieb ausnahmslos geltenden Grundsätzen aus überhaupt bestritten wird, und mit der zu rechnen man um des letztgenannten Momentes willen der Naturforschung kaum, wie der Verfasser es tut, wird zumuten können. Es fragt sich aber nun weiter, wie es um jene Möglichkeit des Sichzurechtfindens steht. Da für die Wunderfrage auf das bereits Bemerkte zurückverwiesen werden kann, so beschränken wir uns auf die Erörterung der beiden anderen Punkte. Bezüglich der jungfräulichen Geburt erklärt allerdings der Verfasser, daß ihre Annahme von theologischen Erwägungen aus sich nicht als notwendig ergebe, und daß die Geschichtsforschung sie weder beweisen noch bestreiten könne, welch letztere Behauptung allerdings angesichts der gegen die Geschichtlichkeit jener Überlieferung sprechenden Momente, wie sie durch das Neue Testament selbst und durch die religionsgeschichtlichen Analogien geboten werden, dem Referenten unhaltbar erscheint; er versucht aber doch eine Beseitigung der naturwissenschaftlichen Bedenken und findet sie in dem Gedanken, es sei die Annahme möglich, ja sie liege nahe, daß überhaupt die neuen und höheren Daseinsformen, auch die Menschheit und damit auch die letzte und höchste Neuschöpfung, Christus, durch Vermittlung einer Parthenogenesis ins Dasein getreten seien. Hiergegen muß jedoch geltend gemacht werden, daß eine solche Annahme durch keine Unterlagen gestützt werden kann; ja, die Tatsache, daß die Parthenogenesis bei einer Reihe von niederen Tieren vorkommt, eine Tatsache, die von der Zoologie als etwas Sekundäres, als eine Rückbildung gegenüber der zweigeschlechtlichen Fortpflanzung beurteilt wird, spricht doch eher gegen die Bedeutung, die ihr vom Verfasser vermutungsweise zugeschrieben wird. Die Auferstehung Jesu endlich, die der Verfasser — im Gegensatze zum Apostel Paulus — im massiven Sinne der Wiederbelebung des Leichnams Jesu faßt, und die er, anders als die Jungfraugeburt, als ein wesentliches Objekt des Christenglaubens und als eine in ihrer Geschichtlichkeit feststehende Tatsache betrachtet, will er als etwas in die naturwissenschaftliche Betrachtung harmonisch sich Einfügendes damit begreifen, daß er in ihr eine neue, bisher noch nie dagewesene Offenbarung des Gesetzes von der Erhaltung der Kraft und des Stoffes erblickt, wie sie dereinst an der ganzen Schöpfung bei deren ihre Vergänglichkeit aufhebender Verklärung

erfolgen wird. Sind überhaupt die dogmatischen und historischen Anschauungen des Referenten in dieser Frage andere als die des Verfassers, sofern er die christliche Endhoffnung in dem Werte des in Christus wirksamen und von ihm den Seinen mitgeteilten inneren Lebens begründet sieht, und sofern er meint, daß die Erscheinungen des Auferstandenen als visionäre Spiegelungen des gewiß nicht restlos psychologisch zu analysierenden Wiedererwachens des Glaubens der Jünger wohl erklärbar seien, so glaubt er gegen jenen Harmonisierungsversuch einwenden zu müssen, daß ihm, wie schon früher gesagt, jener Gedanke der Weltvollendung nicht haltbar erscheint, daß aber auch, selbst wenn man seine Berechtigung zugeben wollte, folgerichtig die Wiederbelebung des Leichnams Christi an das Ende der Tage verlegt werden müßte; eine Vorwegnahme derselben müßte als ein Eingriff in die jetzige Ordnung der Dinge beurteilt werden.

Wenn nun auch der Referent sich genötigt sah, gegenüber den letzten, das Verhältnis der Naturwissenschaft zu bestimmten einzelnen theologischen Problemen behandelnden Abschnitten des Schmidschen Buches seinen prinzipiellen Gegensatz wie auch Widerspruch im einzelnen geltend zu machen, so möchte er doch noch einmal zum Schlusse hervorheben, daß er die Ausführungen über das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und christlicher Weltanschauung überhaupt mit weitgehender Zustimmung begleiten kann, und daß er diese übersichtlichen, inhaltreichen und klarbegründeten Ausführungen für wohlgeeignet hält zu einer leichten Orientierung über die betreffenden Fragen, wie zur Beseitigung manches Mißtrauens und mancher Beunruhigung und zur Stiftung eines ehrlichen Friedens zwischen jenen beiden Gebieten. Er möchte aber auch nicht unterlassen, seiner Bewunderung Ausdruck zu geben über die Elastizität, mit der der ehrwürdige Verfasser sich in die neueste naturwissenschaftliche Literatur versenkt hat, wie seiner dankbaren Freude über die edle Weitherzigkeit, die gerade auch in den Teilen der Schrift so wohltuend hervortritt, wo Schmid die Positionen der theologischen Überlieferung zu wahren sich bestrebt, und man darf wohl die Kirche beglückwünschen, die in ihren höchsten leitenden Stellen eine solche Persönlichkeit, wie sie uns im Verfasser dieser Schrift begegnet, besitzen durfte.

Leipzig. **M. Scheibe.**

Miszellen.

1.

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1905.

Der Vorstand der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion beurteilte in seiner Herbstsitzung im Sept. 1905 die vor dem 15. Dez. 1904 eingesandten Preisschriften.

Die Frage Nr. 1: Ist konsequenter Antisupranaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen? hatte zehn Schriften hervorgerufen. Von diesen konnte nur die französische Abhandlung mit dem Motto: „Cherchez et vous trouverez“ eine relativ günstige Beurteilung erfahren. Wohl kann auch sie nicht als ausreichende Antwort auf die gestellte Frage angesehen werden, hat doch der Verfasser die Begriffe „Supranaturalismus“ und „Naturalismus“ viel zu eng gefaßt und, mit als Folge davon, die volle Bedeutung des betreffenden Problems nicht gesehen.

Geleitet durch die Ansicht, daß mit dem Ausdruck „Naturalismus“ gemeint sei, was er „la religion naturelle“ nennt, hat er seine Untersuchung dem religiösen Phänomen gewidmet, wie schon sogleich ersichtlich ist aus dem von ihm selbst für seine Arbeit angegebenen Titel: „Étude sur la notion de la religion“.

Von diesem Gesichtspunkt aus gesehen hat seine Schrift allerdings wesentliche Verdienste. Sie ist in fesselndem Stil geschrieben, verrät selbständige Einsicht, trägt die Kennzeichen eines richtigen philosophischen Urteils und zeugt von warmer Liebe für Religion und Christentum.

Der Vorstand wünscht deshalb dem Verfasser dieser Abhandlung eine Summe von fl. 150 zuzuerkennen und seine Schrift mit dem von ihm

selbst gewählten Titel unter die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Er fordert ihn darum auf, seinen Namen bei dem Sekretär der Gesellschaft bekanntzugeben.

Der Vorstand hat weiter beschlossen, folgende Preisfragen auszuschreiben.

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1906:

Die Gesellschaft verlangt eine Auseinandersetzung und Beurteilung der Gründe, weshalb nach dem Auftreten Schleiermachers von verschiedenen theologischen Richtungen Christologie als besonderer Locus in die Dogmatik aufgenommen wird.

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1907:

Die Gesellschaft verlangt ein wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre auf der Grundlage der von der liberalen Theologie vertretenen Prinzipien.

Vor dem 15. Dezember 1905 werden Antworten auf folgende Fragen erwartet:

1. Eine Auseinandersetzung und Beurteilung der philosophischen Gründe, in denen der reformierte Protestantismus durch seine ältesten Vertreter entwickelt und verteidigt worden ist.
2. Aus welchen Gründen nimmt man an, daß wir in den Evangelien nicht eine zuverlässige Beschreibung von Jesu Predigt und Leben haben?

   Welchen Einfluß muß diese Erkenntnis auf Predigt und Religionsunterricht ausüben?

Vor dem 15. Dezember 1906 ist noch zu antworten auf die Frage:

3. Eine Untersuchung nach Inhalt und Ursprung einer hebräischen oder aramäischen Schrift, die in den kanonischen Evangelien verarbeitet ist.

Alles, was nach dem gestellten Termin einläuft, wird unbeurteilt beiseite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung einer jeden Preisfrage wird die Summe von 400 Gulden ausgesetzt, welche Summe die Verfasser ganz in Geld empfangen, es sei denn, daß sie die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von 250 Gulden) nebst 150 Gulden in Geld, oder die silberne Medaille mit 385 Gulden in Geld wählen sollten.

Außerdem werden die so gekrönten Preisschriften von der Gesellschaft unter ihre Werke aufgenommen und herausgegeben.

Der Vorstand behält sich das Recht der Krönung mit einem Teil des ausgesetzten Preises vor, womit die Aufnahme unter die Werke der Gesellschaft verbunden sein kann oder nicht. Die Aufnahme erfolgt in diesem Falle nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Abhandlungen müssen, um zur Mitbewerbung zugelassen zu werden, deutlich geschrieben sein, in niederländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch mit lateinischer Schrift. Arbeiten, die mit deutschen Buchstaben, oder, nach der Ansicht des Vorstandes, undeutlich geschrieben sind, werden nicht berücksichtigt. Knappheit, soweit sie die Anforderungen der Wissenschaft und des Gegenstandes nicht zu kurz kommen läßt, gereicht zur Empfehlung.

Die Verfasser nennen ihren Namen nicht, sondern zeichnen ihre Abhandlung mit einem Motto und senden sie mit einem versiegelten Namensbillett, das das gleiche Motto als Aufschrift trägt, franko an das Mitglied des Vorstandes, den Sekretär der Gesellschaft Dr. theol. H. P. Berlage, Pfarrer in Amsterdam.

Von den gekrönten Preisschriften, die unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen sind, dürfen die Verfasser keine neue oder verbesserte Ausgabe noch auch eine Übersetzung veröffentlichen, ohne zuvor die Zustimmung des Vorstandes erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, die nicht von seiten der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Das von ihm eingesandte Manuskript aber bleibt Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, daß sie davon auf Ersuchen und zugunsten des Verfassers Abstand nähme.

Exemplare dieses Programms sind auf portofreies Ansuchen zu erhalten bei dem Sekretär der Gesellschaft.

2.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1906.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben am 18. Oktober 1905 ihr Urteil abgegeben über eine holländische Bearbeitung der Frage:

Welche Rolle hat das Luthertum im niederländischen Protestantismus vor 1618 gespielt usw.,

sowie über zwei holländische Bearbeitungen der Aufgabe:

Die Gesellschaft verlangt eine Abhandlung über die Entstehung der jüdischen Synagoge und ihre Geschichte bis zur Zeit von Akiba.

Keiner von diesen drei Arbeiten konnte der Preis erteilt werden.

Ausgeschrieben sind noch die folgenden Preisfragen:

1. Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1906:
   Die Gesellschaft verlangt eine Geschichte der eschatologischen Vorstellungen innerhalb der Grenzen des Neuen Testaments.

2. Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1907:
   Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?

3. Die neue Preisfrage zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1908 lautet:
   Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von 400 fl. an innerem Wert, die ausgehändigt wird, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt.

Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine unvollständige zur Preisbewerbung zugelassen wird. Alle eingesandten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönten, mit oder ohne Übersetzung, unter ihre Werke aufnimmt, so daß die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht mit dem Preis gekrönten nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit oder ohne Vermeldung des Namens der Verfasser, doch im ersteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „Fundatiehuis van wijlen den Heer P. TEYLER VAN DER HULST, te Haarlem.“

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Miszellen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1906, drittes Heft.



Gotha 1906.
Friedrich Andreas Perthes
Aktiengesellschaft.

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): M 16; pro Heft: M 4.50.

1. April 1906

Abhandlungen.

1.

Der Jeremiaspruch 7, 21—23 nach seinem Sinn, seiner kultusgeschichtlichen Stellung und seinem geistesgeschichtlichen Anlaß untersucht.

Von

Professor **Ed. König** in Bonn.

Nachdem noch vor zehn Jahren ein kritischer Forscher wie Friedr. Giesebrecht in seinem gediegenen „Handkommentar" zum Jeremiabuch (1894) die Stelle 7, 22 f. zu den echten Bestandteilen dieses Buches gerechnet hatte, hat B. Duhm im „Kurzen Handkommentar" zum Jeremiabuche (1901) diese Sätze dem Jeremia aberkannt. Er hat innerhalb 7, 1—8, 3 nur 7, 28 f. als „jeremianische Brocken" ansprechen zu dürfen gemeint, den übrigen Inhalt von 7, 1—8, 3 aber für einen „Midrasch" erklärt. Selbstverständlich ist man begierig, die Gründe zu hören, auf die diese neue Behauptung sich stützt.

Als solche Gründe macht er zunächst auf dem Gebiete der Form die folgenden geltend.

Ein erster formeller Grund soll in diesen Worten enthalten sein: „Der Grundgedanke der Rede 7, 3—15 stammt aus Baruchs Biographie des Jeremia und damit von Jeremia selber, der ihn wirklich einmal öffentlich am Tempel ausgesprochen hat, aber die Ausführung ist sehr schwach." Da haben wir eine Verwendung des Stils als eines kritischen Prinzips, wie sie in

Duhms und auch in anderen neuesten Kommentaren oft gefunden wird [1]). Aber die „Schwäche“ einer Ausführung ist ein ganz unsicherer Entscheidungsgrund, wenn es sich um die schriftstellerische Herkunft der betreffenden Darlegung handelt. Oder steht es objektiv fest, was eine „schwache“ Ausführung ist, und kann nicht auch ein guter Darsteller manchmal eine Partie niederschreiben, die in bezug auf den Gedankengang weniger straff und in bezug auf die Wortwahl weniger elegant und kühn ist? Übrigens worin will Duhm die „Schwäche“ dieser Ausführung finden? Nun, bei dem Satze „Vergießet nicht unschuldig Blut an diesem Orte!“ (V. 6) ruft er aus: „Als sei das Vergießen unschuldigen Blutes in Jerusalem schlimmer als anderswo!“ Aber bei V. 3, wo der Ausdruck „dieser Ort“ zuerst in diesem Zusammenhang auftritt, hat Duhm selbst geurteilt, daß dieser Ausdruck außer Jerusalem auch Juda als „Anhängsel“ umfasse. In der Tat muß mit „diesem Ort“ die palästinische Aufenthaltsstätte des Jahvevolkes gemeint sein, denn die Worte sind an „ganz Juda“ gerichtet (V. 2), und mit „diesem Ort“ geht „das Land, das ich euren Vätern gab“, parallel (V. 7). Folglich liegt die „Schwäche“ auf Duhms Seite, wenn er in V. 6 „diesen Ort“ auf Jerusalem einschränkt.

Wenn aber fast dasselbe, wie in 7, 6, auch in 22, 3 steht: war der Gedanke nicht wichtig genug, daß er zweimal ausgesprochen werden durfte, ohne dem Verfasser den Tadel der Weitschweifigkeit zuzuziehen? Mit diesem Vorwurf gegen den Verfasser von 7, 1 ff. kommt Duhm überdies bei V. 11 ins Gedränge. Denn da muß er zu den Worten „Auch ich, seht, habe es gesehen“ bemerken, daß sie „fast zu lakonisch“ seien. Aber er ist nicht in Verlegenheit, wie er trotzdem den Stil des Autors bemängeln soll. Er dekretiert: „Schriftsteller von geringerer Begabung pendeln oft zwischen zu großer Weitschweifigkeit und zu großer Kürze hin und her.“ Auch bei V. 20 steht das Urteil: „Ein Jeremia hätte sich einer solchen Ausmalung des göttlichen Zorns nicht mit diesem

1) Vgl. die Prüfung einer Reihe solcher kritischen Aufstellungen, die sich auf das Jesajabuch beziehen, in meinem Schriftchen „Neueste Prinzipien der alttestam. Kritik“ 1902, S. 13 ff.

pathetischen Behagen hingegeben." Nun, ich gönne dem Propheten jedes Lob, aber ich halte den Stil für ein zu wenig greifbares Element, als daß man zum Ruhme der stilistischen Geschicklichkeit des Propheten ihm einen Teil der unter seinem Namen überlieferten Reden nehmen dürfte.

Speziell über den stilistischen Charakter des Abschnittes 7, 21—26 wird von Duhm so geurteilt: „Der Abschnitt beginnt mit so markigen Worten, daß man gern an Jeremia als seinen Verfasser denken möchte. Aber schon bald geht er in ein verschwommenes, weitschweifiges Gerede über, und man entdeckt mit Staunen, daß der Verfasser nicht einmal den Faden der Rede festhalten, nicht einmal die Zuhörer der Rede Jeremias sich recht vorstellen kann und ein Schriftsteller von sehr niedrigem Range ist." Woher diese stilistische Note? Nun, weil in V. 24 nicht, wie Duhm erwartet hätte, ausgeführt ist, daß die nachmosaischen Generationen von sich aus jenen Opferdienst begründet, von dem Jahve nichts wissen will, sondern da vielmehr die religiös-sittliche Verirrung Israels überhaupt begründet ist. Aber dies schloß sich ja an den in V. 23[b] gebrauchten Imperativ „und wandelt auf dem ganzen Wege, den ich euch vorschreibe!" sehr natürlich an. Folglich war dem Autor von V. 24 keine „Entgleisung" vorzuwerfen. Sodann die Wahl der Anrede in „eure Väter usw." (V. 25) wurde dadurch angeregt, daß der Prophet, mit dem die Gottheit in Wechselverkehr stand, mit dem Volke zusammengefaßt werden sollte, das mit den in V. 25 erwähnten Gottesherolden beglückt worden ist. Die Undankbarkeit Israels gegenüber diesen Gotteswohltaten begann aber schon mit den Vorfahren Jeremias und seiner Zeitgenossen: daher die Ausdrucksweise „aber sie hörten nicht auf mich usw." (V. 26).

Indes werden ja auch mehr oder ganz inhaltliche Gründe dagegen vorgebracht, daß 7, 1 ff. von Jeremia geschrieben sein könne. Zu dem entrüstungsvollen Ausruf „Stehlen, morden, ehebrechen und falsch schwören und dem Baal räuchern (geht bei euch im Schwange) und (dann) kommt ihr und tretet vor mich in diesem Haus usw." (V. 9 f.) bemerkt der genannte Kommentator: „Die Epigonen lieben die Übertreibung, die Tempelbesucher sollen

die gemeinsten Verbrechen begangen haben. Solche Übertreibungen, die sich leicht in der Rhetorik der Predigt einstellen, verraten, daß der Autor nicht imstande ist, die Wirklichkeit mit charakteristischen Strichen zu zeichnen; er hält sich an seinen Katechismus und gerät, wenn er Wirkung erzielen will, in ein falsches Pathos, in die Kapuzinerrede." Aber sagt denn nicht auch Amos von seinen Zeitgenossen z. B. dies, daß sie „Frevel und Gewalttat in ihren Palästen aufhäufen" (3, 10)? Spricht nicht auch er von den „Basanskühen" (d. h. den genuß- und prunksüchtigen Damen) Samarias, welche die Armen schinden (4, 1)? Schleudert er seinen Zuhörern nicht den Vorwurf „Ihr befeindet den Gerechten, nehmt Bestechung und unterdrückt die Armen im Gericht" oder noch stärkere Anklagen (5, 12; 6, 4. 12; 8, 4) ins Gesicht? Redet nicht Jesaja die Israeliten seiner Zeit als „Richter von Sodom und Volk von Gomorrha" (1, 10) an? Sagt er nicht zu seinem Volke „Deine Führer sind Aufrührer und Diebsgesellen usw." (1, 23 usw.)? Gewiß, und auch Duhm selbst in seinem „Handkommentar" zum Jesajabuch hat solche Worte dem Jesaja nicht abgesprochen. Konnte ferner Jeremia jene Ausdrücke „Stehlen, Morden usw." nicht wirklich um so eher gebrauchen, wenn er dabei die Sätze des Dekalogs im Auge hatte? Der in Jer. 7, 9 f. ausgesprochene Vorwurf, Unsittlichkeit und Irreligiosität mit äußerlicher Verehrung Jahves verbinden zu wollen, ist dem jesajanischen Abschnitte 1, 11—15, der auch von Duhm dem Jesaja gelassen wird, so sehr ähnlich, daß gar kein Recht besteht, bei den Sätzen von Jer. 7, 9 f. von epigonenhafter Übertreibung, falschem Pathos und Kapuzinerrede zu sprechen.

Der Autor von Jer. 7, 12 vertritt ja aber eine kultusgeschichtliche Anschauung, die „vielleicht nicht die des Jeremia" war. Dieser Autor soll nämlich V. 12 sagen, daß „Jahve zuerst einen und zwar seinen einzigen Wohnsitz in Silo gehabt habe". Indes wie heißt denn die genannte Stelle? Nun, folgendermaßen: „Geht doch zu meinem Orte, der in Silo war, woselbst ich meinen Namen zuerst wohnen ließ, und seht, was ich ihm wegen der Bosheit meines Volkes angetan habe!" Liest man da etwas davon, daß Silo einst die einzige Kultstätte Jahves gewesen sei oder

habe sein dürfen? Nein, Silo ist nur die einzige Stätte des Namens Jahves genannt, und dies war jene Stadt, weil das Heiligtum Jahves mit der Bundeslade dort aufgestellt wurde. Dadurch wurde Silo die Hauptkultstätte Jahves, aber nicht die einzige Opferstätte des Jahvevolkes, und als solche ist Silo auch in der soeben übersetzten Jeremiastelle nicht bezeichnet.

Auch Duhm selbst kann nun nicht bestreiten, daß schon für Amos (1, 2) und Jesaja „der Zion die alles andere weit überagende Gottesstätte" war. Ja gewiß, wenn diese älteren Propheten zu verkündigen hatten, daß Jahve von seinem Heiligtum aus sich enthüllt habe, so sagten sie: „Jahve brüllt vom Zion her" oder ähnlich. Auch für sie war der Zion das Hauptheiligtum, und etwas anderes liegt auch in den Worten, daß Jahve seinen Namen in Silo wohnen ließ (Jer. 7, 12), nicht mit Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit. Wer darf auch behaupten, daß die Ausdrucksweise, Jahve habe seinem Namen gleichsam eine Bleibstätte auf Erden angewiesen, erst vom „Deuteronomium" geprägt worden sei! Übrigens selbst wenn dies vorausgesetzt werden dürfte, hätte ja Jeremia diese Ausdrucksweise von ihm gelernt haben können, und könnte ihm also dieser Ausdrucksweise wegen die Stelle 7, 12 nicht abgesprochen werden. Aber Jeremia braucht diese Ausdrucksweise nicht vom Deuteronomiker übernommen zu haben. Die Sache, die dadurch bezeichnet werden sollte, war schon früher da. Nicht bloß nach Amos und Jesaja, wie vorhin gezeigt wurde, sondern auch nach anderen Spuren war es schon längst vor Jeremia eine Idee Israels, daß sein Gott an einem Orte im Lande der Verheißung seine Hauptkultstätte besaß.

Denn es gibt mindestens einen Punkt der israelitischen Geschichtsberichte, der gleich einem mächtigen Scheinwerfer ein helles Licht auf eine sonst dunkle Strecke der Schicksale des Jahveheiligtums streut. Das ist der auch von den kritischsten neueren Gelehrten als gute Quelle anerkannte Anfang des ersten Buches Samuelis. Dort nun wird ohne alle Emphase, demnach wie etwas Selbstverständliches erzählt, daß ein gewisser Elkana aus Ramathajim vom Gebirge Ephrajim alle Jahre nach Silo zu wandern pflegte, um dort dem Herrn den Tribut seiner Pietät

darzubringen. Allerdings Wellhausen schreibt in bezug darauf: „In Wahrheit, wenn ein wohlhabender Mann aus Ephrajim oder Benjamin beim Jahreswechsel zum fröhlichen Feste nach Silo pilgerte, so tat er das nicht, weil in seiner Heimat zu Rama oder Gibea keine Gelegenheit gewesen wäre, vor Jahve zu essen und zu trinken" (Prolegomena zur Geschichte Israels, 2. Aufl., S. 19). Aber „in Wahrheit" ist mit diesen Worten gar nicht erklärt, weshalb Elkana trotzdem nach Silo wanderte (1 Sam. 1, 3 ff.) und weshalb er diese Opferfahrt alle Jahre machte. Wellhausen muß ja auch selbst weiterhin (S. 134) anerkennen, daß die Jahvekultstätte von Silo „die einzige dieser Art, nämlich betreffs ihrer Priesterschaft, gewesen zu sein scheint". Warum war sie dies? Warum hing mit der Priesterschaft von Silo die des späteren Heiligtums von Jerusalem zusammen (1 Sam. 4, 21; 14, 3; 22, 9; V. 20; 2 Sam. 5, 24)? Warum kamen gerade über das Heiligtum zu Silo solche Aussagen auf, wie sie in Jer. 7, 12 und 26, 6. 9 gelesen werden? Diese und andere Tatsachen werden nur erklärt, wenn man zugibt, daß sich in Silo wirklich die Hauptkultstätte Jahves befand. Daneben gab es auch andere legitime Altäre Jahves (Exod. 20, 24—26 usw.) [1]). Aber da, wo sich die Bundeslade befand, war das Hauptheiligtum des Herrn. Das Prinzip Israels über die Stellung des Hauptheiligtums hat sich aber im Lauf der Jahrhunderte nicht, wie die jetzt weithin herrschende Meinung ist, absolut, sondern — und zwar unter dem erschreckenden Eindruck der über Samaria zu verhängenden Katastrophe — nur relativ geändert.

Auf jeden Fall enthält die Ausdrucksweise von Jer. 7, 12 nichts, was gegen den jeremianischen Ursprung dieser Stelle ins Feld geführt werden dürfte.

Liegt denn aber nicht ein religionsgeschichtliches Verdachtsmoment gegen die Echtheit des Kontextes von 7, 22 f. in dem Dativ „anderen Göttern" (V. 18)? Dort ist davon die Rede, daß „die Frauen Teig kneteten, um Opferkuchen für die Königin

---

1) Zur Würdigung und Auslegung dieser Stelle ist gegenüber Joh. Lepsius' und Wilhelm Riedels Versuchen mein Schriftchen „Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments" (1903), S. 37—41 zu vergleichen.

des Himmels zu backen, und daß man Dankopfer darbrachte", und dabei steht lelohim acherim. Durch diesen Dativ „verrät der Autor" nach Duhms Meinung, daß er „seiner theologischen Neigung zur Verallgemeinerung" keine Schranken habe setzen können. Denn es sei „doch klar, daß ‚andere Götter' nicht hierher gehören". Der Eifer der Kritik läßt in dem Beurteiler nicht die Frage auftauchen, ob der Ausdruck elohim acherim in diesem Zusammenhang nicht den Sinn von „andere Gottheit" besitzen soll und kann, den manche [1]) — obgleich nach meinem Urteil ohne Recht — diesem Ausdruck im ersten Prinzip des Dekalogs gegeben haben. Dann würde dieser Ausdruck nur eine abwechselnde Bezeichnung der vorher erwähnten Gottheit sein, und es würde somit nur eine formelle Differenz zwischen 7, 18 und den Worten „zu räuchern der Königin des Himmels und ihr Trankopfer zu spenden" (44, 17—19) bestehen. Aber auch wenn in 7, 18 der Ausdruck elohim acherim den Sinn von „andere Götter" haben sollte, würde nur eine Verallgemeinerung der einen falschen Gottheit zum ganzen Umkreis der falschen Götter vorliegen, und eine solche Verallgemeinerung würde als Reminiszenz aus dem Dekalog erklärlich sein und keinen Anhalt dazu bieten, die Worte dem Propheten Jeremia abzusprechen.

Nach alledem kann nicht geurteilt werden, daß der Abschnitt 7, 1—8, 3 aus stilistischen oder inhaltlichen Gründen für unecht erklärt werden dürfte. Oder darf und muß dies aus metrischen Rücksichten geschehen?

Nach Duhm wäre dies der Fall, denn er will erkannt haben, daß „das Versmaß der Gedichte Jeremias überall dasselbe sei: Vierzeiler mit abwechselnd drei und zwei Hebungen" (S. XII). Diese wenigen Worte schließen eine ganze Summe neuer Meinungen in sich. Wir können uns nicht davon dispensieren, sie im einzelnen zu prüfen.

---

1) Zuletzt Oettli in Strack-Zöcklers Kurzgefaßtem Kommentar zu Deut. 5, 7. Aber elohim acherim ist im Zusammenhang des Dekalogs nur durch das pluralische Pronomen ersetzt und auch durch lahém vertreten und durch „Sonne, Mond usw." gedeutet in 11, 16; 17, 3; 29, 25 b. Vgl. dagegen über Gen. 1, 27 usw. in meiner Syntax § 263 c.

Nun, daß die Propheten, deren Schriften in der althebräischen Literatur erhalten sind, „Gedichte" vorgetragen haben, liest man jetzt so häufig, daß man nicht sehr leichtgläubig zu sein brauchte, um es zu glauben. Mir will aber diese neue Meinung keineswegs einleuchten.

Die Verkündigung Jesajas enthält ja an ihrem Anfang folgende Grundsentenz: 2ᵇ baním giddálti we-romámti, we-hém pasche'ú bí. 3ᵃ Jadá' schór qonéhu, wa-chamór 'ebús be'aláw, 3ᵇ jisra'él ló jadá', 'ammí ló hithbonén. Es läßt sich nicht leugnen, daß in den als V. 2ᵇ, 3ᵃ und 3ᵇ bezeichneten Wortgruppen eine solche Symmetrie der einzelnen Teile gefunden wird, daß man ihnen die Art von Rhythmus zuschreiben kann, die nach meinen Untersuchungen (vgl. Stilistik, Rhetorik, Poetik 1900, S. 304 ff.) in der althebräischen Poesie anzunehmen ist. Aber mehr als diese Möglichkeit besteht nicht. Denn ein Redner könnte diese Sätze ebenfalls verwenden. Auch dieser könnte sagen: „2ᵇ Ich habe Kinder aufgezogen und (sogar) erhöhet, aber sie haben Rebellion an mir geübt. 3ᵃ Ein Ochse kennt seinen Besitzer, und ein Esel die Krippe seines Herrn, 3ᵇ Israel kennt (ihn) nicht, mein Volk hat es sich nicht zum Bewußsein gebracht." Denn auch die Rede soll nicht eines mittleren Maßes von Rhythmus entbehren. Ein in diesem Punkte so kompetenter Beurteiler wie Cicero sagte: „Est finitimus oratori poeta, numeris adstrictior paulo" (De oratore 1, 16, § 70), und wie stimmt damit seine eigene Praxis zusammen! Man lese doch nur wieder einmal den Anfang der ersten Catilinarischen Rede: „Quousque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quamdiu etiam furor iste tuus nos eludet? Quem ad finem sese effrenata iactabit audacia?" So nahe dem dichterischen Rhythmus kann z. B. auch der Cicero der hebräischen Literatur in seiner Darstellungsweise gestanden haben. Aber dadurch wurde er nicht mit dem Dichter identisch. Zu diesem Urteil führt uns auch die Betrachtung anderer Sätze, die gleich im ersten Kapitel des Jesajabuches folgen. Denn gleich V. 4ᵃ lautet so: hoj gój choté' (wehe usw.!), 'am kébed 'awón, ẕéra' mere 'ím (einer Brut von Bösewichtern!), baním maschchithím (Kindern, die verderbt handeln!). Darin hat auch

Ed. Sievers [1]), der in V. 2ᵇ, 3ᵃ und 3ᵇ je zweimal drei Hebungen findet, nicht zweimal drei, sondern zweimal vier Hebungen konstatiert. Ferner 4ᵇ lautet so: ʿazᵉ bú eth-jahwé (sie haben Jahwe verlassen), ni ʾaṣú eth-qedósch jisraél (haben den Heiligen Israels gelästert), nazóru achór (sind rückwärts abgewichen). Daraus will Sievers zwar nicht zweimal drei, aber doch wenigstens sechs Hebungen machen, indem er jisrael streichen will. Dieses Wort „widerstrebe dem Metrum" hier, in 5, 24; 17, 7 und 10, 20. Der bloße Ausdruck „der Heilige" sei auch in Hab. 3, 3 und Hiob 6, 10 gebraucht. Dadurch wird es aber keineswegs wahrscheinlich gemacht, daß Jesaja an einigen Stellen den vollen Ausdruck „der Heilige Israels" verwendet (5, 19; 10, 17; [12, 6;] 29, 19; 30, 11. 12. 15; 31, 1; 37, 23) und an anderen Stellen vermieden habe. Doch auch davon abgesehen ist es sicher, daß der Rhythmus, der in den Sätzen der Grundsentenz (V. 2ᵇ, 3ᵃ ᵇ) erklingt, in anderen Sätzen nicht erstrebt ist. Auch in V. 5 und 6ᵃ muß wiederum Sievers selbst zweimal vier Hebungen konstatieren.

Dieser Tatbestand wird nach meiner Ansicht am richtigsten so beurteilt: das Thema von Jesajas erster Darlegung, jene Sentenz „Ich habe Kinder aufgezogen und (sogar) erhöhet usw." (V. 2ᵇ, 3ᵃ ᵇ), besitzt den rhythmischen Charakter des „Spruchs". Aber die prophetische Ausführung dieses Themas, sozusagen die Variationen, die der Prophet über die ihm gewiß gewordene Grundsentenz sprach und schrieb, bewegten sich in einem freieren Rhythmus. Sie sind Rede. Deshalb geht mein Urteil überhaupt dahin: die prophetischen Darlegungen in der althebräischen Literatur haben zwar Dichtungen eingeschaltet (Jes. 5, 1 usw.) oder gingen manchmal in einen ihren Hörern bekannten Rhythmus — den der Totenklage — über, aber außerhalb dieser Ausnahmen bewegen sich die prophetischen Äußerungen in dem freieren Rhythmus der Rede [2]).

Darf man also des „Metrums" wegen einem Propheten die

---

1) Ed. Sievers, Metrische Studien I (1901), S. 424.

2) Die anderen Gründe, die teils nach dem Alten Testament, teils nach mehreren ältesten Beurteilern der althebräischen Literatur gegen die Identifizierung von Prophet und Poet sprechen, findet man in meiner „Stilistik, Rhetorik, Poetik, in bezug auf die Bibel komparativisch dargestellt", S. 304 ff.

oder jene Partien absprechen? Duhm hat dies bei Jeremia in großem Umfange getan.

Er behauptet, daß diesem Propheten nur solche Abschnitte angehören, die aus „Vierzeilern mit abwechselnd drei und zwei Hebungen" bestehen. Aber wie ist dieses allgemeine Urteil gewonnen worden? In 1, 5—19 hat Duhm nur eine „halbpoetische Form gefunden, die sich auf Parallelismus membrorum beschränkt und auf strenge Regelmäßigkeit der Stichen und auf Strophenbildung verzichtet" (S. 4). Dieser Abschnitt wird von ihm auch deshalb dem Verfasser von 25, 16 ff. zugeschrieben, der den Horizont des „bescheidenen Priestersohnes aus Anathoth" erst ausgeweitet und dessen Blick — nach dessen Tode — auf die Völkerschicksale gelenkt haben soll, — ohne daß es Duhm gelungen ist, die Frage zum Schweigen zu bringen, wie denn jemand, der Jeremia für einen wahren Propheten hielt, es übers Herz bringen konnte, diesem eine gefälschte Darstellung seiner Berufung in den Mund zu legen. Nach Duhm fangen die „Gedichte" Jeremias also erst im zweiten Kapitel an. Da beginnt nach der Einleitungsformel „so spricht (lies: sprach) Jahve", die in dieser einfachen Gestalt „zur Not" auf Jeremia zurückgeführt werden kann, das Gedicht „Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend, der Liebe deiner Brautzeit, wie du mir folgtest in der Wüste, im unbesäeten Lande". Der zweite „Vierzeiler" lautet: „Heiliger Besitz war Israel Jahven — sein Erntefrühling — alle, die davon äßen, sollten es büßen — Böses über sie kommen."

Aber daß „mit 2, 4—13 ein ganz anderes Stück einsetzt, zeigt schon äußerlich der ganz neue Anfang, der veränderte Stil und das Fehlen des jeremianischen Metrums". Indes ist es eine erklärliche Tatsache, daß die späteren Propheten den Hinweis auf den von ihnen erfahrenen göttlichen Impuls häufen (Belege gibt meine „Stilistik usw." S. 174 bei der alttest. Geschichte des Pleonasmus). Ferner als Beweis des „veränderten Stils" wird von Duhm nur die Bezeichnung „Haus Jakobs" als ein „bei Späteren beliebter Ausdruck" erwähnt. Indes er findet sich auch in den Stellen Jes. 2, 6 und 8, 17, die beide auch von Duhm im „Handkommentar" zu Jesaja diesem Pro-

pheten nicht abgesprochen werden. Wenn aber Duhm in den oben zitierten Worten endlich „das Fehlen des jeremianischen Metrums“ gegen die Echtheit von 2, 4—13 geltend machen will, so darf ich schon nach dem, was soeben über Prophetie und Poesie und speziell über Jer. 1, 5—19 und 2, 4—13 bemerkt worden ist, sagen: Es ist erst noch zu beweisen, daß Jeremia seine prophetischen Verkündigungen nur in „Vierzeilern mit abwechselnd drei und zwei Hebungen“ zum Ausdruck gebracht hat. Bereits ist ja auch Cornill in „Die metrischen Stücke des Buches Jeremia“ (1901) zu dem Urteil gelangt, daß für Jeremia „die Gleichheit der einzelnen Stichoi nicht formales Grundgesetz seiner Metrik“ war (S. VIII), und er hat den Abschnitt 2, 4—13 als ein echtes Stück von Jeremias Verkündigung anerkannt. Doch meint er seinerseits wieder, daß „das Oktastich die metrische Grundform der jeremianischen Dichtung ist“ (S. IX), obgleich er doch selbst zugestehen muß (S. XII), daß in 20, 17 f. zwei Tristiche hintereinander folgen. Auch diese Meinung über den „Strophenbau“ Jeremias dürfte daher nicht sicher sein. Übrigens findet Giesebrecht (Jeremias Metrik 1905, S. 17) in 7, 21^{b}—23 sieben allerdings „überarbeitete Qinaverse“ Jeremias.

Folglich darf der Ausspruch 7, 22 f. auch nicht aus metrischem Gesichtspunkt Jeremia abgesprochen werden [1]). Die Worte von 7, 22 f. bleiben deshalb ein Jeremiaspruch, und wir können nunmehr zunächst an die

I. Feststellung seines Sinnes

gehen.

Die fragliche Stelle bildet eine Wendung im Gedankengang der Rede Jeremias, die 7, 1—9, 25 und 10, 17—25 umfaßt [2]) und nach dem in 7, 2 erwähnten äußerlichen Standort des Redners dessen „Tempelrede“ genannt werden kann. Denn gerade im Eingang zum Hause Jahves sollte der Prophet auf das einzige rechte Mittel, das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, hinweisen.

1) Überdies hat doch auch Cornill in seinem trefflichen Kommentar „Das Buch Jer.“ (1905), S. 93 die jeremianische Herkunft von 7, 3—8, 3 gegen Duhm in Schutz genommen.

2) Gegen die jeremianische Herkunft von 10, 1—16 entscheidet der Sprachbeweis (s. meine Einleitung ins A. T., S. 337).

Dieses alleinige Mittel bestand gemäß V. 3ᵃ in der guten Qualität (הֵיטִיבוּ) der Wege, d. h. der von Zielpunkten abhängigen Richtungen, und der — einzelnen — Betätigungen des Volkes. Diese treffliche Beschaffenheit des Verhaltens (V. 5ᵃ) der Nation zeige sich aber speziell in der Vermeidung eines sozialen Hauptübels und des religiösen Grundschadens jener Zeit: der Rechtsvergewaltigung (V. 5ᵇ. 6ᵃ) [1]) und der Beugung vor fremden Idolen (V. 6ᵇ. 9ᵃ ᵇ). Als trügerische Hoffnungsquelle der damals dominierenden Volkspartei wird aber das Vertrauen auf die Meinung, daß Jerusalem als Tempelstadt nicht zerstört werden könne, bezeichnet (V. 3ᵇ. 4. 11 f. 14 f.). Das demnach drohende Strafübel könne aber auch der Prophet nicht durch seine Fürbitte abwehren (V. 16ᵃ). Denn die Langmutsperiode der Gottheit sei für die damalige Entwickelungsstufe zu Ende (V. 16ᵇ), weil die religiöse Untreue des Jahvevolkes eine ganz offizielle und schamlose geworden war. Denn neben dem längst von vielen Israeliten bevorzugten kanaanitischen Baal (V. 9ᵃ) glänzte ja im Pantheon der damaligen Majorität als Hauptstern die Himmelskönigin (V. 17 f.), d. h. „die Göttin des Venus-Sterns". Der Ausdruck מלכת השמים meinte nämlich eine weibliche Wesenheit, wie die sechsmalige Vertretung jenes Ausdrucks durch das singularische feminine „ihr" (לָהּ 44, 17—19. 25) zeigt, während wenigstens Abwechslung zwischen „ihr" und „ihnen" erwartet werden könnte, wenn unter מלכת הש׳ mit Stade [2]) ein Kollektivum zu verstehen wäre. Ebendieselbe Auffassung wird weiter durch den Umstand empfohlen, daß מ׳ הש׳ in erster Linie als Kultobjekt der Frauen in Betracht kam (7, 18; 44, 15ᵃ), daß „auch die Assyrer der Ištar den Ehrenbeinamen einer malkatu beigelegt zu haben scheinen" [3]),

---

1) Amos 2, 6; 3, 9 f.; 5, 7; Hos. 3, 2; 6, 9; Jes. 1, 10. 17; 3, 15; 5, 8; 10, 2 usw.

2) Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft VI, 123 ff. 289 ff.

3) Eberh. Schrader, Die מ׳ הש׳ und ihr aramäisch-assyrisches Äquivalent (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1886, S. 477—491), S. 488. Seine Ansicht ist auch von H. Zimmern in „Die Keilinschriften und das Alte Testament" 1903, S. 441 vertreten worden, nur daß er die formelle Modifikation hinzufügte: „Allerdings entspricht das hebräische מלכת השמים hierbei wohl kaum einem assyrischen malkatu šamê"

daß auch bei den Phöniziern „die Astarte des hehren Himmels“ [1]) erwähnt wird, usw.

Nachdem der Redner so in drei Absätzen (7, 2—7. 8—15. 16—20) auf die wahre und auf eine falsche Quelle des göttlichen Wohlgefallens hingewiesen hat, kommt er zu dem Abschnitt seiner Rede, mit dessen Sinn und Tragweite die folgende Auseinandersetzung sich näher beschäftigen soll.

Knüpfen wir sie an die vorausgehende Darlegung an, so ist der Zusammenhang zwischen 7, 16—20 und 7, 21—28 auf jeden Fall dieser: Der durch einen extremen religiösen Abfall der damaligen Majorität Judas herausgeforderte Strafbeschluß Gottes kann ebensowenig, wie durch die Fürsprache des Propheten (V. 16 bis 20), auch durch den der Gottheit gewidmeten Opferkult rückgängig gemacht werden. Weshalb aber auch nicht durch die an Jahves Adresse gerichteten Opferdarbringungen? Gehen wir, um die richtige Antwort zu gewinnen, von der Erläuterung der Einzelmomente des Abschnittes 7, 21 ff. zur Beurteilung des Ganzen vorwärts!

Von dem Zuruf „Fügt eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern!“, mit dem die göttliche Sentenz in V. 21^b beginnt, sagte schon David Qimchi [2]): „Dieser Imperativ will nicht einen wohlgefälligen (d. h. wirklichen oder positiven) Befehl ausdrücken, sondern es ist, wie wenn man zu seinem Genossen sagt: mach, was du willst; es wird dir nichts nützen.“ Jener Zuruf ist ein Aus-

(Königin des Himmels). Von H. Zimmern rührt auch der oben von mir gebrauchte Ausdruck „Die Göttin des Venus-Sterns“ her (a. a. O. S. 425).

1) Eschmunazar-Inschrift, Z. 16: עשתרת שממ אדרמ. Auch die LXX bietet in Jer. 51, 17 ff. *τῇ βασιλίσσῃ τοῦ οὐρανοῦ*, und die Peschita in 44, 19 malkat šemajja. — Übrigens erinnert z. B. diese syrische Form daran, daß die Punktation, welche die Aussprache meˡòkhet anzeigt, nicht den Sinn von „Königin“ haben, sondern auf מְלֶאכֶת hinweisen soll, das auch in Handschriften vorkommt (vgl. darüber mein Lehrgebäude II, 169 [1]), das ferner durch das in der Peschita überall außer in 44, 19 gesetzte pulchan (Dienst, Heer) šemajja bezeugt wird und in *ἡ στρατιὰ τοῦ οὐρανοῦ* (Jer. 7, 18) sowie das targumische כּוֹכְבַת שְׁמַיָּא, unter Anleitung von (Gen. 33, 14 und) Jer. 8, 2, übergehen konnte.

2) Z. B. in Biblia rabbinica (ed. Buxtorf) z. St.

druck göttlicher Ironie [1]). Denn was wird durch die Fortsetzung „und eßt Fleisch!" (= daß ihr Fleisch esset) als Effekt der Befolgung jenes Imperativs bezeichnet? Nur dies, daß die Gelegenheit zum Genuß von Opferfleisch vermehrt werde. Dies wäre geschehen, wenn die zu den Brandopfern (Lev. 1, 7—9; Deut. 12, 27^{a}) bestimmten Tiere als Schlachtopfer verwendet worden wären [2]), die, außer dem Blut und Fett, von den Opferdarbringern, resp. den Priestern verzehrt wurden (Lev. 3, 3 f. usw.; 7, 15—18. 31; 19, 6; Deut. 12, 27^{b}). Weil nun der Fleischgenuß auch im alten Palästina ein relativ seltener war [3]), so ist der häufige Fleischgenuß ein Merkmal einer üppigen Lebensweise [4]).

V. 21 enthält demnach die Aussage, daß die Gottheit ihrerseits kein Interesse am Brandopfercharakter der betreffenden Opferdarbringungen habe.

Sie könnte ja ein materielles und ein formelles Interesse am Opfervollzug haben.

Gegen das erstere liegt ein indirekter Protest in dem „Wozu mir die Menge eurer Schlachtopfer?" (Jes. 1, 11) und in Jer. 7, 21, ein direkter in Ps. 50, 9—13. Sodann das formelle Interesse der Gottheit am Opfervollzug hätte darin bestehen können, daß durch den eifrigen Opferdienst die göttliche Opferforderung erfüllt worden wäre. Bestand nun ein solches formelles Interesse der Gottheit gemäß V. 22?

---

1) Die Fälle der Ironie in der Bibel sind in meiner „Stilistik usw." S. 42 f. diskutiert.

2) Rosenmüller erklärte richtig: Utrumque sacrificiorum genus eodem modo habeant Judaei („Scholia" ad locum).

3) Benzinger, Grundriß der hebr. Archäologie, S. 89.

4) V. 21 bedeutet überdies nicht: „Vollopfer und Schlachtopfer verzehret nur selbst, ohne mir davon zu geben, ohne den Opfercharakter zu wahren" (Bredenkamp, Gesetz und Propheten, S. 110). Darin liegt eine Vernachlässigung des Wortlautes. Dieser besagt vielmehr, daß die Brandopfer zu den Schlachtopfern gefügt werden sollen, also der Opfercharakter der betreffenden Schlachtung seinem Wesen nach bewahrt und nur dem Grade nach verändert werden soll. — Auch von „gehäufter Darbringung von Brandopfern und Schlachtopfern" (Keil z. St.) ist nicht die Rede.

Zunächst im Anfang von V. 22 „Denn nicht habe ich mit [1]) euren Vätern geredet" kann der Ausdruck „mit euren Vätern" die Volksgemeinde und Mose zusammenfassen, aber jene ist jedenfalls auch mit gemeint, ja durch die Wahl dieser Ausdrucksweise sogar in den Vordergrund gestellt. Nun ist aber im Pentateuch ein Unterschied zwischen solchen Gottesverordnungen gemacht, deren Promulgation direkt vor dem ganzen Volke geschah, und solchen, die Mose vermittelte. Vgl. Exod. 20, 18 f. 22 f.; 21, 1; 24, 3 usw., insbesondere Deut. 5, 4, und hinter der Verkündigung des Dekalogs (5, 6—18) heißt es ausdrücklich: „Diese Worte hat Jahve mit eurer ganzen Versammlung aus dem Feuer, der Wolke und dem Dunkel heraus mit starker Stimme geredet, und er fuhr nicht fort." Also diese Worte allein sind von Gott direkt an die ganze Volksgemeinde gerichtet worden [2]).

Weil dieser bestimmt im Pentateuch vorliegende Unterschied mit dem von Jeremia in V. 22 gewählten Ausdruck „Nicht habe ich mit euren Vätern geredet" zusammenklingt, so wird man am sichersten gehen, wenn man diesen Umstand nicht ignoriert. Der Sinn aber, welcher in der Unterscheidung von Gottesverordnungen, die direkt an die ganze Volksgemeinde ergingen, und von solchen, die durch Mose vermittelt wurden, liegt, dürfte immerhin dieser sein, daß der ersteren Promulgationsart der Charakter der Grundlegung zukommt. Wie dies in der erwähnten Art der Verkündigung selbst liegt, so wird es auch durch die Objekte bestätigt, die auf diese direkte Promulgationsart zurückgeführt sind. Denn dies ist bei „den zehn Worten" (Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4), d. h. den zehn Hauptsentenzen oder religiös-ethischen Grundprinzipien, der Fall.

Diese so charakterisierte Gottesverkündigung hat ferner „am Tage, da ich sie aus dem Lande Ägypten herausführte", stattgefunden [3]). Ebenderselbe Ausdruck ist von Jere-

---

1) Eth. Also „zu" (Cornill) ist nicht ganz genau.

2) Andere Beobachtungen über die sonst nicht beachtete Verschiedenheit der Adressaten der Pentateuchgesetze findet man in meiner „Einleitung ins Alte Testament", S. 187 f.

3) Über H. Wincklers Meinung, daß Israel gar nicht in Gosen gewesen

mia zunächst auch 11, 4 gebraucht, wo des Propheten Worte an jene grundlegenden Worte „Werdet ihr nun meiner Stimme gehorchen usw." (Exod. 19, 5 f.) und wegen des Ausdrucks „aus dem Eisenschmelzofen" zugleich an Deut. 4, 20 erinnern. Die gleiche Zeitbestimmung ist ferner in 31, 32 angewendet, wo Jeremia ausdrücklich auf die Bundesschließung zurückblickte, die doch am Sinai zustande gekommen ist. Ebendieselbe Ausdrucksweise liegt weiterhin in 34, 13 vor, wo auf die das hebräische Gesinde betreffenden Gesetzesbestimmungen Bezug genommen ist, die am Sinai gegeben (Exod. 21, 2) und in der Moabebene (Deut. 15, 12) wiederholt wurden. Folglich blickte jene Formel auf die Zeit des Auszugs aus Ägypten überhaupt zurück, die bei Jeremia auch noch in den Worten „am Tage, da ich heraufführte" (11, 7) in den Ausdruck jôm als das geläufigste Wort für „Zeitspanne" oder „Periode" zusammengefaßt wurde. Mittel- und Höhepunkt jener Auszugsperiode war aber die Zeit des Aufenthalts am Sinai. Nicht jedoch meinte der Prophet mit jener Zeitbestimmung den Anfang jener Auswanderung — etwa im Hinblick auf Exod. 6, 7 („und ich werde euch mir zum Volke nehmen usw.") oder auf 15, 26 („Wenn du wirklich auf die Stimme deines Gottes hörst usw.") — mit Ausschluß des Aufenthalts am Sinai. Diese Deutung des in Rede stehenden Ausdrucks „Am Tage, da ich sie aus dem Lande Ägypten herausführte" ist allerdings wirklich versucht worden. Denn schon David Qimchi bemerkt zu ביום הוציאי וגו': „Manche erklären, daß dies der erste Befehl war, und das, was er ihnen in Mara befahl, ist das, wovon gesagt ist (Exod. 15, 25b): ‚Dort gab er ihm Satzung und Rechtsnorm', und das ist es, wovon unsere Rabbinen gesegneten Andenkens sagten [1]): Sabbat und Rechtsnormen inspiziere ich in Mara, und (= aber) nicht gab er betreffs (על דבר) Brandopfer und Schlachtopfer Befehl." Diese Deutung des Ausdrucks „am Tage, da ich heraus-

sei, vergleiche man mein Schriftchen „Fünf neue arabische Landschaftsnamen im A. T." (1901), S. 19 ff.

1) Nämlich in Sanhedrin 56b, Zeile 16 v. u.: „Dort stellte er ihm die Satzung und Rechtsnorm des Sabbats (vgl. Exod. 16, 5) und die Ehrung von Vater und Mutter fest."

führte usw." ist schon nach dem unmöglich, was vorher über den Sinn festgestellt worden ist, in welchem Jeremia diese Zeitbestimmung gebraucht hat. Die Ausführung Israels aus Ägypten ist aber überhaupt nicht an einem Tage geschehen, und auch die im Bericht über die Station Mara erwähnte Feststellung von Rechtsnormen (Exod. 15, 25[b]) wäre nicht an diesem „Tage" geschehen.

Dem aus der Zeit des Auszugs datierten göttlichen Sprechen ist ferner ein göttliches Befehlen koordiniert, indem in V. 22[a] gesagt ist: „Nicht habe ich geredet und nicht habe ich befohlen" (ולא צויתי). Dies ist deshalb ausdrücklich festzustellen, weil Bredenkamp (Gesetz und Propheten, S. 110) übersetzte: „Ich habe nicht mit euren Vätern geredet und ihnen befohlen ... Brand- und Schlachtopfer" und „die Konstruktion von צִוָּה mit Objektsakkusativ" annahm. Dies setzt voraus, daß er „Brand- und Schlachtopfer" nur von צִוָּה abhängig sein lassen wollte, also das „ich habe ihnen befohlen" dem vorausgehenden „ich habe geredet" gewissermaßen subordinieren wollte, wie diese Meinung auch von Köhler (Lehrbuch der bibl. Geschichte II, 2, S. 27) bei Bredenkamp gefunden worden ist. Aber indem das vor „ich habe geredet" stehende לֹא auch in וְלֹא צִוִּיתִים wiederholt wurde, ist die formelle Koordiniertheit der beiden Aussagen positiv angezeigt. Ein negatives Gegenmoment gegen Bredenkamps Annahme liegt aber darin, daß bei ihr das erstere Verb לֹא דִבַּרְתִּי ohne Objekt stünde, während doch nicht dies, daß Gott beim Auszug Israels aus Ägypten mit dem Volke geredet habe, selbst negiert werden soll.

Was nun ist in bezug auf das göttliche Reden und Befehlen, welches also in der Zeit, wo Israel aus Ägypten wanderte, stattfand, verneint? Ein Zweck, ein Grund oder ein Objekt?

Die Beantwortung dieser Frage hängt zunächst von dem Sinn des עַל־דִּבְרֵי ab, welches in der Wortfolge „Nicht habe ich mit euren Vätern geredet und nicht ihnen befohlen, als ich sie aus dem Lande Ägypten herausführte, ʿal dibᵉrê ʿôla wazábach" auftritt.

Die Präposition על kommt mit דברי so, daß in diesem Sub-

stantiv nicht der Begriff „Worte" ausgeprägt ist [1]), überhaupt in folgenden Stellen vor: Deut. 4, 21 (על־דבריכם); 2 Sam. 3, 8; 2 Kön. 22, 13ª; Jer. 14, 1 (? Ps. 7, 1); 2 Chron. 34, 21 (|| 2 Kön. 22, 13ª). Außerdem ist der singularische Ausdruck עַל־דְּבַר so, daß דבר nicht den Sinn von „Wort" besitzt [2]), in diesen Stellen verwendet: Gen. 12, 17; 20, 11. 18; 43, 18; Exod. 8, 8; Num. 17, 14; 25, 18 (dreimal); 31, 16 (in der Konjunktion על־דבר אשר Deut. 22, 24; 23, 5; 2 Sam. 13, 22)[3]); 18, 5; Ps. 45, 5; 79, 9 [4]).

Bedeutet nun על־דברי oder על־דבר jemals „im Interesse" einer Person, so daß es auf die Befriedigung der Tendenzen der Person hinwiese, die mit einem der beiden Ausdrücke im Genetivverhältnis steht? Möglich wäre dieser Sinn in den Worten „durch ihre Arglist, die sie gegen euch עַל־דְּבַר פְּעוֹר übten" (Num. 25, 18ª). Dort könnte „im Interesse" oder „zur Befriedigung" des Peʿôr gemeint sein. Aber das parallele Satzglied ועל־דבר כָּזְבִּי וגו' (V. 18ᵇ), was nur „und in bezug auf Kosbi usw."

1) Dieser Begriff liegt in folgenden Stellen vor: Gen. 37, 8; 1 Kön. 10, 6; 2 Kön. 22, 13ᵇ; Jer. 6, 19; 7, 8; 23, 16; 26, 5; Hag. 1, 12; (? Ps. 7, 1, wo ὑπὲρ τῶν λόγων Χουσί [Trg.: עַל תְּבִירָא דְשָׁאוּל, über den Bruch, d. h. das Verderben Sauls!] oder „wegen des Kusch" möglich ist); Prov. 30, 6; 1 Chron. 29, 29; 2 Chron. 9, 29; 32, 8; 33, 18 f.

2) Wie in Jes. 66, 2; Jer. 1, 12; Prov. 29, 12.

3) Nicht liegt על־דבר אשר in 1 Chron. 10, 13 vor, wie es nach Sal. Mandelkerns großer Konkordanz, S. 284ᵈ der Fall wäre. Er hat יהוה hinter דבר weggelassen. Vgl. darüber meine Syntax § 389 m.

4) Bei Marti, Die Spuren der sogen. Grundschrift des Hexateuchs (Jahrbücher für Prot. Theologie 1880), S. 318 f., der „eine vollständige Aufzählung derjenigen Stellen, in denen (י)על־דבר im Sinne einer Präposition steht" geben wollte und nach Bredenkamp (Gesetz u. Proph. S. 109, Anm. 3) gegeben hat, fehlten also diese Stellen: 2 Sam. 3, 8; 2 Kön. 22, 13ª, wo die Deutung „Forscht über die Worte des gefundenen Buches nach!" (Targ., Pesch., LXX, Klostermann) kaum so wahrscheinlich wie diese „Forscht in betreff des gefundenen Buches nach!" ist. Denn nicht sowohl die einzelnen Ausführungen des gefundenen Buches wollte der König gedeutet haben. Nach V. 13ᵇ erwähnte er ja „die Worte dieses Buches" als ganz deutlich. Vielmehr wollte er im allgemeinen über das Buch, dessen Tragweite usw. Auskunft haben; — (? Ps. 7, 1; siehe die obige 1. Anmerkung); 2 Chron. 34, 21. Nach Obigem sind auch Cornills Angaben zu berichtigen.

heißen kann, rät dazu, auch in V. 18ᵃ für עַל־דְּבַר den allgemeineren Sinn von „betreffs“ anzunehmen. Auch Onqelos hat beide Male עַל עֵיסַק [1]). Die Peschîta gibt beide Male baṣᵉbûtha, was ursprünglich „im Interesse“, aber dann auch „in Angelegenheit“ oder „in bezug auf“ bedeutet. Endlich die LXX bietet in beiden Fällen: διά (διὰ Φογὼρ καὶ διὰ Χασβί). Ebensowenig wahrscheinlich besitzt עַל־דְּבַר den Sinn von „im Interesse“ in Num. 31, 16. Diesen Sinn aber empfahl Bredenkamp (Gesetz usw., S. 110) für עַל־דִּבְרֵי in Jer. 7, 22. Er meinte nämlich, daß man עַל דְּבָרִי oder nach Deut. 4, 21 vielmehr עַל דְּבָרַי punktieren und dann so übersetzen könne: „Ich habe nicht mit euren Vätern geredet und ihnen befohlen in jener mosaischen Zeit meinetwegen (in meinem Interesse und wegen meiner Angelegenheiten) Brand- und Schlachtopfer.“ Indes nicht nur besitzt, wie soeben gezeigt wurde, diese Deutung von עַל־דִּבְרֵי keine positive Stütze im Sprachgebrauch, sondern der in Jer. 7, 22 f. angegebene Gegensatz läßt diese Deutung auch gar nicht zu. Denn nicht zu dem von Bredenkamp in עַל דִּבְרֵי gesuchten Begriff „meinetwegen“ oder „in meinem Interesse“ folgt ein Gegensatz, sondern dieser lautet „vielmehr dieses Wort habe ich ihnen befohlen“. Außerdem würde das „meinetwegen“ nicht zu „ich habe geredet“ passen, und daß als Ausdruck für „meinetwegen“ die Form לְמַעֲנִי erwartet würde, hat Köhler (Lehrbuch der bibl. Gesch. II, 2, S. 27) bemerkt.

Heißt עַל־דִּבְרֵי oder עַל־דְּבַר irgendwo „im Interesse, zum Zwecke, zur Erzielung oder Herbeiführung einer Sache“? So hat v. Baudissin in der Rezension von Guthes Dissertation „De foederis notione Jeremiana“ (Theol. Literaturzeitung 1877, S. 347) gemeint, daß עַל־דְּבַר Ps. 45, 5 gewiß auf die Herstellung einer Sache, auf etwas zu Erstrebendes und nicht schon

1) עַל עֵיסַק hieß eigentlich „auf Grund von eifriger Beschäftigung mit“ (vgl. עִיסְקָא „Angelegenheit, Sache“; עֲסַק „sich bemühen“ [Levy, Targumwörterbuch s. v.] oder „sich für etwas ereifern“ [vgl. syr. ʿᵉséq „difficilis fuit“, sequente ʿal „offensus est“, Brockelmann, Lex. syr. s. v.]). Dann wurde das targumische עַל עֵיסַק das Äquivalent des hebräischen עַל־דְּבַר. Übrigens wird עיסק bei Dalman, Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch (1897 bis 1901) mit Segol in der Endsilbe gesprochen.

Vorliegendes, sich beziehe. Das dortige עַל־דְּבַר אֱמֶת wird nun von der Peschîta ganz buchstäblich mit ʿal mellᵉtha dᵉ qûšta (super verbo veritatis), vom Targum durch עַל עֵסַק הֵימָנוּתָא (S. 345, Anm. 1) und von LXX durch ἕνεκεν ἀληθείας wiedergegeben. Diese Übersetzungen gewähren keine Hilfe zur Erfassung der Textaussage, aber der Zusammenhang des fraglichen Ausdrucks mit „fahr hin!“ spricht mehr dafür, daß „zum Schutze der Wahrheit“, als daß „zur Herstellung derselben“ gemeint ist. Ebenso liegt die Sache in „Hilf uns, o Gott, unser Heil [1]), על־דבר כבוד־שְׁמֶךָ“ (Ps. 79, 9) trotz des parallelen לְמַעַן שְׁמֶךָ. Also die Stellen Ps. 45, 5 und 79, 9 bieten keine sichere Grundlage für die Annahme, daß dem על־דבר(י) die Bedeutung „zur Erzielung“ zukommt. Jedenfalls besitzt על־דברי diesen Sinn nicht in „was als das Wort Jahves an Jeremia geschah in Sachen der (oder in bezug auf) großen Dürre“ (Jer. 14, 1) [2]). Denn wenn auch im Moment des Eintretens dieser Kundgebung an den Propheten die Dürre noch ein zukünftiges Ereignis war [3]), so geschah die Kundgebung doch nicht zur Erzielung der Dürre. Also würde es zunächst schon einer faktischen Analogie entbehren, wenn man dem in Jer. 7, 22 stehenden על־דברי den Sinn von „zur Erzielung von“ beilegen wollte. Dieser Meinung kam aber die von Drechsler [4]) wenigstens nahe, indem er deutete: „Nicht im Interesse des Opferdienstes gab er ihnen seine Verordnungen, auch selbst die nicht, die es zunächst mit den Opfern zu tun hatten.“ Dadurch legte er überdies einen Selbstwiderspruch in die gesetzgeberische Aktion der Gottheit, der nicht in den betreffenden Worten des Alten Testaments liegt. Denn die Forderungen, welche Opfer vorschrieben, lauten so, daß sie allerdings im Interesse des Opferdienstes gegeben sind.

Unzweifelhaft dagegen besitzen על־דבר und על־דברי die kausale

---

1) Genetivus appositionis (vgl. darüber meine Syntax § 337 d).

2) Dieser Sinn des Plurals ist wenigstens möglich nach den in Syntax § 259 c angeführten Analogien.

3) Was Marti (Jahrbücher f. prot. Theol. 1880, S. 320) für möglich hielt.

4) Die Unwissenschaftlichkeit im Gebiete der alttestam. Kritik (1837) S. 111.

Bedeutung „aus Anlaß“, „von wegen“, wofür auch „betreffs“ gesagt werden kann.

Dies ist bei על־דברי sicher in folgenden Stellen der Fall: Deut. 4, 21 in „und er zürnte gegen mich על־דבריכם = euretwegen“; ebenso 2 Sam. 3, 8 hinter „und er wurde zornig“; (? Ps. 7, 1; siehe S. 344, Anm. 1). Ferner bei עַל־דְּבַר ist die kausale Bedeutung in diesen Stellen sicher: Gen. 12, 17 hinter „und er schlug“; 20, 11 hinter „und sie werden mich töten“; V. 18 hinter „er verschloß (עצר)“; 43, 18 in „wegen des Geldes, das zurückgekehrt ist, werden wir gebracht“; Exod. 8, 8 in „schreien wegen der Frösche“; Num. 17, 14 in „sterben wegen (der Verbindung mit) Qorach“. Der kausale Sinn des על־דבר zeigt sich auch in Num. 25, 18^{a} („betreffs“ und „wegen“; s. o. S. 344 f.); 31, 16; in den drei Fällen der Konjunktion על־דבר אשר (Deut. 22, 24; 23, 5; 2 Sam. 13, 22) und auch in den schon im vorigen Abschnittchen besprochenen beiden Stellen Ps. 45, 5 und 79, 9. Die Frage ist nur noch diese, ob „wo jene Formen gebraucht sind, stets die kausale Bedeutung paßt“, wie Bredenkamp (Gesetz und Propheten, S. 109) und Volck (Heilige Schrift und Kritik 1897, S. 174) meinten.

Ist es auch an den noch übrigen Stellen der Fall?

Schon in der bereits oben (S. 346) erwähnten Stelle Jer. 14, 1 liegt die Übersetzung „Was als das Wort Jahves an Jeremia aus Anlaß der großen Dürre erging“ keineswegs näher, als die Übersetzung mit „in Sachen, d. h. in betreff der großen Dürre“. Denn jene Kundgebung Jahves hatte in der langandauernden Kalamität nicht bloß ihren Anlaß, sondern auch und weit mehr ihre Sphäre oder das Objekt, worauf sie sich bezog, wie sie ja enthüllte, daß diese Kalamität eine von Gott gesendete Strafe sei, die nicht durch des Propheten Fürbitte verkürzt werden solle usw. (V. 10 ff.). Dies prägt sich auch in den alten Übersetzungen (syr. ʿal und περί neben targ. עַל עִסְקֵי; s. o. S. 345, Anm. 1) aus. Ebenso liegt die Sache bei „Forscht nach in betreff (s. oben S. 344, Anm. 4) des aufgefundenen Buches“ (2 Kön. 22, 13^{a} || 2 Chron. 34, 21). Am wenigsten zweifelhaft ist die nichtkausale Bedeutung des על־דבר in בְּצַוֺּת וגו׳ עַל־דְּבַר אַבְשָׁלוֹם

(2 Sam. 18, 5 [targ. עַל עֵסַק; syr. ʿal ṣᵉbûtha de; etwa: „im Interesse von" oder „hinsichtlich"; ὑπέρ]). Denn wenn man auch die Übersetzung „als der König allen Fürsten oder Heerführern Befehl erteilte von wegen Abschaloms" wählen wollte, so würde doch das „von wegen" nicht nur einen Umstand, ein kausales Adverbiale (einen Ḥâl des Motivs) einführen. Denn die Person — Abschalom —, die den Anlaß zum Erteilen dieses Befehls gab, bildete ja zugleich auch das Objekt dieses Befehlens. Folglich besitzen עַל־דִּבְרֵי und עַל־דְּבַר auch einen Sinn, den man den objektivischen nennen kann.

Demnach ist zunächst wenigstens die Möglichkeit vorhanden, daß עַל־דִּבְרֵי auch in Jer. 7, 22 das sogenannte indirekte oder entferntere Objekt einführt. Auch dieses objektivische עַל־דִּבְרֵי kann man mit „in betreff" oder „betreffs" wiedergeben.

α) Die objektivische Deutung des עַל־דִּבְרֵי von Jer. 7, 22 wird nun zunächst durch das עַל עִסְקֵי des Targum, sowie durch das περί der LXX zugelassen und dadurch, daß die Peschîta das bloße ʿal setzte, unterstützt.

β) Diese objektivische Auffassung des עַל־דִּבְרֵי von Jer. 7, 22 wird ferner durch die Verba nahegelegt, mit denen jener Ausdruck dort verknüpft ist. Denn bei den Verben „ich habe geredet" und „ich habe befohlen" wird am natürlichsten ein Objekt erwartet. Wenn aber עַל־דִּבְרֵי hinter diesen verbalen Ausdrücken kausal gefaßt würde, dann hätten „Reden" und „Befehlen" kein Objekt.

Nun steht ja allerdings das Verb „Befehlen" an anderen Stellen so, daß das Objekt nur indirekt im Kontext ausgesprochen oder gar nicht angedeutet ist. Zu den ersteren Fällen gehört z. B. die Ausdrucksweise „da befahl Joseph, und man füllte ihre Gefäße usw." (Gen. 42, 25) [1]), oder wie in „nicht habe ich sie gesandt und nicht ihnen Befehl gegeben und nicht zu ihnen geredet" (Jer. 14, 14), und wenn darin צִוָּה wegen des folgenden „und nicht zu ihnen geredet" den Begriff „bestellen" besitzen könnte, so wird dies nicht durch 23, 32 empfohlen, wo bloß „nicht habe ich sie gesandt und nicht צִוִּיתִים" steht, also doch „befehlen = Befehle

1) Vgl. eine große Anzahl von Stellen in m. Syntax § 361 g*β*, 369 k!

erteilen" gemeint ist, und folglich die sogenannte positio absoluta von צִוָּה vorliegt [1]). — Aber eine ganz andere Frage ist, ob die objektlose Setzung des צִוָּה in solchen Fällen beabsichtigt ist, in denen עַל־דְּבַר oder עַל־דִּבְרֵי folgt. Diese Absicht ist zunächst gar nicht in 2 Sam. 18, 5ᵇ vorauszusetzen. Denn da ist vorher in V. 5ᵃ צִוָּה mit einem Objekt konstruiert, indem dieses als eine durch לֵאמֹר eingeführte direkte Rede ausgesprochen ist [2]), und dieses in V. 5ᵃ gesetzte Objekt des Befehlens ist in V. 5ᵇ nur ebenso hinzugedacht, wie das sogenannte logische, d. h. aus dem Kontext sich ergebende, Objekt ziemlich häufig im Hebräischen übergangen ist (Gen. 2, 19$^{a\beta}$ usw.). Aber auch in Jer. 7, 22 ist die objektlose Setzung des צִוָּה nicht beabsichtigt. Denn man übersetze doch einmal „Nicht habe ich geredet und nicht ihnen Befehl gegeben um der Opfer willen oder aus Anlaß der Opfer"! Da bezieht sich das Befehlen unwillkürlich auf die Opfer, und zwar natürlich auf deren Darbringung. Man kann sich jene Übersetzung, so oft man wolle, vorsprechen, immer wird man finden, daß der kausale Sinn des עַל־דִּבְרֵי ganz unwillkürlich in die objektivische Bedeutung dieses Ausdrucks übergeht.

γ) Entscheidend spricht für diesen objektivischen Sinn des עַל־דִּבְרֵי von Jer. 7, 22 endlich auch der in V. 23 folgende Gegensatz „sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen". Denn dadurch wird als die einzige natürliche Meinung des Autors diese erwiesen, daß er auch vorher ebendasselbe Verb „befehlen" mit einem Objekt konstruiert haben wollte. Wenn aber das vorhergehende עַל־דִּבְרֵי hier kausalen Sinn besitzen sollte, wie mit Bredenkamp wieder Volck (Heilige Schrift und Kritik 1897, S. 174) meinte [3]), so wird ein Gegensatz zwischen dem Grund des Befehlens und dem Inhalt des Befehlens angenommen. Aber der Gegensatz wäre nur dann natürlich, wenn auf beiden Seiten entweder ein abgelehnter und ein zugegebener Grund des Befehlens

---

1) Die positio absoluta von Verben ist in Syntax § 209 b—e behandelt.

2) Nämlich „Sanft verfahre man mir (ja) mit dem Jüngling!"

3) Auch Graf Baudissin (Einleitung in die Bücher des A. Test. 1901, S. 183) nennt die Übersetzung des עַל־ד׳ von Jer. 7, 22 mit „von wegen" eine „nicht unmögliche".

oder ein abgelehntes und ein zugegebenes Objekt des Befehlens stünde. Nun steht zweifellos auf der einen von beiden Seiten ein zugegebenes Objekt des Befehlens, nämlich „sondern dieses Wort habe ich ihnen befohlen usw." (V. 23a). Folglich bleibt nur dies natürlich, daß als Gegensatz vorher ein abgelehntes Objekt des Befehlens steht (V. 22b) [1]).

Diesen positiv aus dem Text sich ergebenden Sinn des על־דברי von Jer. 7, 22 kann man aber nicht dadurch weginterpretieren, daß man [2]) fragt, warum der Autor nicht עַל, wie in Num. 8, 22, oder den Akkusativ geschrieben habe. Das ist eine unbillige Forderung. Denn wenn nur die vom Autor gebrauchten Ausdrücke hinreichend deutlich und in Übereinstimmung mit dem anderwärts beobachteten Sprachgebrauch durch על־דברי das entferntere Objekt des Redens und Befehlens einführen: so hat er genug getan, und man darf nicht mit ihm über die Wahl unter den synonymen Ausdrucksweisen rechten, welche alle das Objekt des Befehlens hätten einführen können.

Übrigens ist die von Hieronymus gewählte Übersetzung „Non praecepi eis de verbo holocautomatum et victimarum" vielleicht nur ein Produkt der kultusgeschichtlichen Schwierigkeit, die im Wortlaut der Stelle liegt. Auf den objektivischen Sinn des על־דברי von Jer. 7, 22 kommt auch Dillmanns [3]) singuläre Umschreibung „Nicht über Dinge des Opfers hat Gott beim Auszug aus Ägypten ihnen Vorschriften gegeben [4]), sondern befohlen, daß sie in seinen Wegen gehen sollen" hinaus. Ähnlich übersetzte auch Keil z. St.: „über Sachen des Brand- und Schlachtopfers", „Worte oder Dinge, welche das Brand- oder Schlachtopfer betreffen; der Sache nach: detaillierte Bestimmungen über Opfer. Der Sinn soll sein: Gott hat nicht allerlei Gebote über Opfer-

1) Objektivisch ist על־דברי doch auch in der Übersetzung Duhms „in Sachen des Brandopfers usw." gedeutet, und „in betreff" sagt richtig Cornill.

2) E. Rupprecht, Des Rätsels Lösung, II, 1 (1896), S. 230.

3) Dillmann, Handbuch der alttest. Theologie (1895), S. 111.

4) Vgl. John Cullens (The Book of the Covenant in Moab 1903, p. 19) Übersetzung „Concerning the matter of burnt offerings or sacrifices".

darbringung gegeben". Aber einerseits gibt der von Keil vorausgesetzte Ausdruck „über Sachen oder Dinge des Brand- und Schlachtopfers" keinen klaren oder natürlichen Sinn, und anderseits ist die Tatsache, daß על־דברי im Sprachgebrauch zur präpositionalen Funktion übergegangen ist, von Keil und Dillmann beiseite geschoben. Welchen Zweck hätte auch die Negierung der Aussage, daß Gott detaillierte Opferbestimmungen gegeben habe? Darauf kam es an, ob überhaupt einst Opfervorschriften vor der ganzen Volksgemeinde gegeben worden waren.

Ist nun *ferner* die in Jer. 7, 22 vorliegende *Verneinung nur eine relative?*

Diese Frage drängt sich nunmehr mit aller Macht hervor. Denn in der Stellung und Bejahung dieser Frage gipfelt eine ganze Reihe der neuesten Bearbeitungen von Jer. 7, 22 f. Deshalb muß diese Frage allseitig beleuchtet werden, und sie ist in der Tat nicht etwa erst neueren Datums und besitzt auch über Jer. 7, 22 hinaus eine grundlegende Bedeutung.

Indem ich die Geschichte dieser Frage einigermaßen in ihre früheren Stadien zurückverfolgte, habe ich beobachtet, daß im Laufe der Zeit die relative und die absolute Verneinung von Sätzen in doppelter Richtung miteinander identifiziert werden sollten. α) Die relative Verneinung, die durch die Präposition min („mehr als") oder in anderen Sprachen durch andere Exponenten des Komparativs ausgeprägt worden war, meinte man vielfach als Ersatz der absoluten Negation ansehen zu sollen. Diese Meinung ist in meiner „Stilistik usw." (1900), S. 46—50 bei der Litotes in bezug auf das Alte und Neue Testament geprüft worden. β) Umgedreht ist aber auch der absoluten Negation oft eine bloß relative Kraft zugeschrieben worden. Dieser Versuch ist nach allen mir bekannt gewordenen Fällen und mir zugänglichen Materialien in der „Stilistik usw.", S. 74—76 bei der Hyperbel erörtert worden.

Diese letztere Stilerscheinung würde, wenn sie konstatiert werden könnte, den Sinn von Jer. 7, 22 direkt beeinflussen. Aber wie ich in der Stilistik alle bis dahin gemachten Behauptungen widerlegt zu haben meine, so scheinen mir auch die seitdem veröffent-

lichten Äußerungen einen solchen hyperbolischen Gebrauch der Negation nicht begründen zu können.

Wie nämlich schon Marti auf die in „Stilistik usw.“, S. 75 f. beleuchtete Weise einen relativen Sinn des „nicht“ aus dem Arabischen erweisen wollte, so hat es auch Hommel — ohne an Marti oder mich zu erinnern — in The Expository Times (Juli-Nr. 1900), p. 439 f. getan.

Er übersetzt zunächst einen Vers, den Mehren in seiner auch von mir in der „Stilistik usw.“ überaus häufig zitierten „Rhetorik der Araber“ angeführt hat, auf folgende Weise: „Nicht (nur) der, welcher gestorben ist und (im Grabe) ruht, ist tot; tot ist vielmehr (wörtlich: nur) der Tote unter Lebenden.“ Aber nach meiner Ansicht kann das betreffende arabische Verspaar meinen: „Nicht der, welcher starb und im Grabe ruht, ist wirklich tot, sondern wirklich tot ist der zu nennen, der in Gefangenschaft gerät und so sich in einem Leben voll Mangel und Schande hinschleppt.“ Denn die Seele des Menschen, der körperlich tot ist, lebt in der erquickenden Hoffnung auf den Tag der Auferstehung. — Auf dieselbe Weise kann, wie mir scheint, der wahre Sinn der nächsten zwei arabischen Aussprüche, die von Hommel zitiert worden sind, gefunden werden. Er übersetzt: „Der Starke ist nicht (nur) der, der seinen Feind niederschlägt, sondern der Starke ist (vielmehr auch) der, der sich selbst beherrscht“ und „Nicht (nur) der (von dem ich gesprochen habe) ist der Kinderlose, sondern der Kinderlose ist (vielmehr auch) der, welcher keines seiner Kinder vor sich hingesandt hat (in die andere Welt)“. Aber nach meinem Urteil ist der Sinn dieser beiden Aussprüche der folgende. Der Urheber des ersteren war nicht geneigt, den Anspruch auf Stärke dem Menschen überhaupt zuzugestehen, der seinen Feind niederschlägt. Er fand die wahre Stärke und infolgedessen die Stärke überhaupt darin, daß ein Mensch sich selbst beherrscht. Ferner in dem dritten Beispiel von Hommel scheint mir der Gedanke ausgedrückt werden zu sollen, daß wahre Kinderlosigkeit und daher Kinderlosigkeit überhaupt dem Menschen zuzuschreiben sei, der bei seinem Eintritt in die jenseitige Welt keinen Gruß von einem seiner Kinder empfängt. Deshalb haben die arabischen Rhetoriker, wie

mir scheint, mit gutem Grund in diesen Aussprüchen „eine Verneinung des ursprünglichen Sinnes eines Wortes“ gefunden. Aber nicht der ursprüngliche Sinn der Negation wird dabei alteriert, wie Hommel meint, sondern es handelt sich — zunächst in jenen drei Beispielen — um eine Umbiegung der Begriffe „tot“, „stark“ und „kinderlos“.

Ein vierter Ausspruch, den Hommel aus einer arabischen Dichtung zum Beweise eines „rhetorischen Gebrauches der Negation“ beibringt, lautet so: „Die berittenen Kamele werden um das Tor (= an der Residenz) dessen gesammelt, den allein von allen wir im Osten der weiten Erde und nicht im Westen suchten.“ Nun halte ich es aber gar nicht für unmöglich, daß der Dichter dieses Verses sagen wollte, daß er und die mit ihm verwandten Geister einen Omejaden als Herrscher wirklich „im Osten der weiten Erde (nämlich z. B. zu Basra) und nicht im Westen“ (nämlich zu Damaskus, wo die Omejaden bekanntlich residierten) zu sehen wünschten. Konnte dieser vom Lokalpatriotismus angehauchte Dichter nicht dies betonen wollen, daß für ihn der östliche Teil des Chaliphenreiches dessen Hauptteil war? — In demselben arabischen Gedichte heißt es aber endlich: „Und niemals wird einer gleich ihm (jenem omejadischen Kronprinzen) von einem Furchtsamen bittstellerisch angegangen, der sich ihm mittels einer Reise zu Wasser und nicht zu Lande nähert.“ Während nämlich jener omejadische Prinz auf seiner Reise in die östlicheren Gegenden des Chaliphates etwa zu Basra Halt machte, kamen die Bittsteller naturgemäß ihrem größten Teile nach mittels Landreisen zu ihm. „Aber der Dichter in seiner extravaganten Weise, die dem Charakter des orientalischen Lobgedichtes durchaus entspricht, will sagen, daß muselmännische Untertanen zu dem Prinzen nicht nur von den gewöhnlichen Lokalitäten, sondern sogar zu Schiffe aus dem kürzlich eroberten Indien kämen.“ Aber gerade weil Hommel selbst die Extravaganz dieses arabischen Dichters anerkennen muß, ist nach meiner Ansicht zu urteilen, daß dieser Dichter in dem angeführten Verse gar nicht von denen sprechen wollte, die sich dem Prinzen zu Lande zu nähern pflegten. In seinem hochfliegenden Verse wollte er nur die charakterisieren, die auf dem ungewöhn-

lichen Wasserwege und nicht auf dem Landwege kamen. Sein „nicht“ ist also in der Bedeutung „nicht“ festzuhalten und nicht durch die Einsetzung eines „nicht nur“ zu verwässern.

Aber nicht bloß aus dem Arabischen, sondern auch aus dem Hebräischen meinte Hommel eine haltbare Grundlage für seine Behauptung von einem „rhetorischen“ Gebrauche der Negation aufzeigen zu können. Er appellierte nämlich an die Worte „Nicht mit unseren Vätern schloß Jahve diesen Bund, sondern mit uns, denen (nämlich), die wir heute hier alle am Leben sind“ (Deut. 5, 3). Darin meint Hommel ein sicheres Beispiel eines „nicht“ entdeckt zu haben, das den Sinn von „nicht nur“ besitze. Aber was war das Ziel des Sprechers jener Worte? Er wollte seine Zeitgenossen daran verhindern, daß sie die Verpflichtung, den Horebbund (V. 2[b]) zu halten, von sich selbst auf ihre Vorfahren abzuwälzen suchten. Dürfen wir da nun die volle Kraft der Negation, die er setzte, abschwächen? Nein, jener Sprecher wünschte wirklich zu behaupten, daß der Horebbund nicht mit einer Generation geschlossen war, die nicht mehr existierte. Übrigens bestand die Generation, die im Begriff war, den Jordan zu überschreiten, zum Teil aus Personen, die tatsächlich am Horeb gestanden hatten. Man denke nur z. B. an Mose selbst, an Kaleb und Josua, Eleasar und andere! Der Zusatz „denen, die wir hier heute alle am Leben sind“ soll wahrscheinlich den Sinn „mit diesen wenigstens, die“ = „insofern wir — von denen, die einst am Horeb standen — heute hier noch am Leben sind“ ausdrücken. Sodann hat Hommel nicht beobachtet, daß in den Worten „und nicht mit euch nur schließe ich diesen Bund“ (Deut. 29, 13) der hebräische Ausdruck für „nur“ wirklich steht (לֹא אִתְּכֶם לְבַדְּכֶם), also auch in 5, 3 לְבַדָּם zu erwarten wäre, wenn es beabsichtigt sein sollte.

Eine solche Umsetzung von „nicht“ in „nicht nur“ kann auch nicht mit der Erscheinung koordiniert werden, daß לֹא־אַחַת (2 Kön. 6, 10[b]) den Sinn von „nicht (nur) einmal“ besitzt. Denn dieses „nur“ gehört nicht direkt zu „nicht“, sondern springt sozusagen aus dem Zahlwort „einmal“ wegen dessen unerwarteter Kleinheit heraus und ist betonend oder verstärkend, wie wenn wir in Jes. 10, 22 für שְׁאָר־ unwillkürlich „nur ein Rest“ sagen (vgl. viele

andere Fälle in „Stilistik usw.“, S. 196 f.). Aber hinter „nicht“ wäre, wenn eben kein solcher Fall, wie er aus 2 Kön. 6, 10b angeführt worden ist, vorliegt, ein „nur“ abschwächend, und die Absicht einer solchen Abschwächung ist auch in Stellen, wie Gen. 32, 29; 35, 10; Jer. 16, 14 und Hes. 16, 47, dem Autor nicht beizulegen. Auch da ist kein „nicht sowohl“ dem Texte aufzubürden. Eine solche Umbiegung der Negation hebt ja einfach ihren Charakter auf. Welche Gefahr für die Sicherheit der Exegese würde entstehen, wenn die Verneinungen „nicht“ und „kein“ nicht den Sinn von „nicht“ und „kein“ besitzen sollten!

Trotz alledem haben, wie gesagt (S. 351), nicht wenige neuere Gelehrte gerade in der Annahme einer nur relativen Verneinung den richtigen Schlüssel zur Erschließung des Sinnes von Jer. 7, 22 finden zu können gemeint.

Schon nach Oehler [1]) „verhält sich die Sache so, daß ein relativer Gegensatz, um alles Gewicht auf ein Glied des Gegensatzes zu werfen, wie ein absoluter ausgedrückt wird; Frömmigkeit der Gesinnung will Gott so sehr, die Forderung dieser ist so sehr die Hauptsache, daß er, verglichen damit, die Opfer nicht will“. Aber wenn der Prophet diesen Gedanken zum Ausdruck hätte bringen wollen, würde er da nicht eine unmißverständliche Ausdrucksweise verwendet haben? Oder stand ihm eine solche gar nicht zur Verfügung? Hätte er nicht z. B. sagen können: „Betreffs der Opfer habe ich euren Vätern Befehl gegeben, daß sie ein Zeichen eurer Zuneigung (chèsed) oder Treue seien“? Auch schon Bredenkamp (Gesetz u. Proph., S. 109) urteilte, daß „die Art, wie Oehler den Gedanken faßt, uns nicht voll über die Schwierigkeit hinweghilft“. — Ferner Marti [2]) wollte seine relativische Auffassung mancher arabischen lâ und hebräischen lô, betreffs deren ich oben S. 352 auf die „Stilistik“, S. 75, verwiesen habe, „auf das höhere Gebiet der Rhetorik übertragen“ und meinte, „für solche Gegenüberstellungen würden sich selbst in unseren Reden und in außeralttestamentlicher Literatur manche Bei-

1) G. Fr. Oehler, Theologie des Alten Testaments, § 201.
2) Marti, Jahrbücher für prot. Theologie (1880), S. 322.

spiele finden, ohne daß man bloß den einen Teil oder die eine Hälfte aus dem Zusammenhang herausreißen dürfte mit dem Anspruch, daß diese Worte in ihrer Allgemeinheit die Ansicht des Schriftstellers enthielten". So lasse sich z. B. denken, daß ganz in ähnlicher Weise ein Redner sage: Nicht hat Jesus Christus zur Zeit seines Erdenlebens uns befohlen, gute Werke zu tun, sondern folgendes Gebot hat er uns gegeben: „Glaubet an die durch mich gebrachte Versöhnung!" Aber erstens meine ich, daß ein bloß relativer Sinn des „nicht" usw. am wenigsten an solchen Stellen anzunehmen ist, in denen durch einen absoluten Gegensatz nach der natürlichen Logik auch der vorhergehenden Negation ein absoluter Grad verliehen wird. Auf Jer. 7, 22 folgt aber ein absoluter Gegensatz in V. 23. Zweitens enthält der Wortlaut von Jer. 7, 22 f. keinen positiven Anlaß, bei dieser Stelle vom „höheren Gebiet der Rhetorik" zu sprechen. Wenn endlich drittens jemand über Jesus Christus in der von Marti formulierten Art sprechen würde, so würde er sich sachlich falsch und formell ebenso mißverständlich ausdrücken, wie wenn Jeremia die in 7, 22 f. stehenden Worte gesprochen und doch nicht das gemeint hätte, was der Text nach seinem Wortlaut bedeutet. Zu dieser Annahme müßte aber im Texte ein positiver Anlaß und kein Hindernis liegen, wie es in V. 23 enthalten ist. — Auf Marti haben sich — also ohne Grund — sowohl Köhler in seinem Lehrbuch der biblischen Geschichte II, 2, S. 27, als auch v. Orelli in Strack-Zöcklers Kurzgefaßtem Kommentar zu Jer. 7, 22 berufen. Ja, einigermaßen folgt — mit ebensowenig Recht — dieser Deutung des לא von Jer. 7, 22 auch Giesebrecht im „Handkommentar" zu Jeremia (1894), indem er vom „rhetorischen Charakter der Prophetenstelle" spricht und auf 1 Kor. 1, 17 [1]) hinweist. In dieser Stelle

1) *Οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι.* Darin wollte Paulus voll verneinen, daß ihm Christus den ausdrücklichen Auftrag erteilt habe, den Taufakt zu vollziehen. Dadurch wollte er seine vorhergehende Aussage (V. 14. 16), daß er nur ganz wenige Personen getauft habe, erklären. Nicht aber kann durch die in V. 14 und 16 enthaltene Erzählung die Negation V. 17 als eine bloß relative erwiesen werden. Denn der Apostel kann mit seinen Worten „denn nicht hat mich Christus gesandt,

sieht auch Hommel [1]) eine Bestätigung der angeblich von ihm aus dem Arabischen und Hebräischen erwiesenen relativen Bedeutung der Negation. Aber der Gegenbeweis ist in der „Stilistik" (S. 75) sowie oben S. 352 ff. gegeben, und auch Paulus hat in 1 Kor. 1, 17 wirklich verneint, daß das Taufen den Zweck oder Inhalt seiner Sendung bilde. — Zu den Auslegern, die in Jer. 7, 22 nur eine relative Negation fanden, gehörte auch Riehm [2]), indem er als „Gedanken des Propheten diesen bezeichnete: Jhvh fordert nicht das Darbringen von Opfern, sondern Gehorsam gegen seine Gebote: Gehorsam ist besser denn Opfer". In diesem Hinweis auf 1 Sam. 15, 22 liegt jedoch eine Nivellierung von Sätzen des Alten Testaments, die sich durch ihre Form voneinander unterscheiden. Außerdem aber enthält Riehms Auffassung eine Prolepsis. Denn er stellt der Opferdarbringung die „Gebote" Gottes entgegen, während dies doch eben die Frage ist, ob nicht das Opfern auch selbst eine Befolgung göttlicher „Gebote" ist. — Endlich v. Orelli [3]) hat zur Erweisung des Satzes, daß der Semit manchmal absolut verneine, wo er nur eine relative Verneinung ausdrücken wolle und daß Jeremia diesen als semitisch bezeichneten Sprachgebrauch auch sonst befolge, auf Jer. 2, 2 hingewiesen. Dort steht als Kundgebung Jahves an Israel „Ich bin dir eingedenk der Zuneigung deiner Jugendzeit, der Liebe deines Brautstandes, dessen, daß du mir nachfolgtest in der Wüste". Da ist also außer Betracht gelassen, daß beim Auszug aus Ägypten die bilderdienerische Volksmenge Israels sich eine Versichtbarung der

---

zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen" gemeint haben, daß er die vorher erwähnten wenigen Taufen ohne ausdrücklichen Auftrag Christi vollzogen habe. Dies konnte Paulus meinen und tun, weil er ja nicht etwa gesagt hat, daß Christus ihm das Taufen verboten habe. Also konnte er das Taufen für eine ihm erlaubte Handlung ansehen. Bei 1 Kor. 1, 17 nahm, wie ich hinterher bemerkte, auch Winer keinen rhetorischen Charakter der Aussage an, indem er sehr mit Recht an die Worte Bengels „Quo quis non mittitur, id agere debet" erinnerte.

1) Hommel, Die altisraelitische Überlieferung (1897), S. 16, und in The Expository Times (1900), p. 429.

2 Riehm, Einleitung in das A. Test., Bd. I, S. 331.

3) v. Orelli im „Kurzgefaßten Kommentar" zu Jer. 7, 22.

Gottheit gewünscht (Exod. 32, 1 ff.) und auch nach den materialen Vorteilen des ägyptischen Aufenthaltes sich mehrmals zurückgesehnt hat (Exod. 16, 3; Num. 11, 4 usw.). Aber erstens war die Volksmasse, die zur Versinnlichung des geistigen Gottes neigte und den materialen Genuß über ideale Güter stellte, nicht die ganze Nation. Zweitens sind in Jer. 2, 2 die dunklen Flecken, die am hellen Geschichtsbilde jener grundleglichen Periode Israels hafteten, nicht ausdrücklich in Abrede gestellt. Dagegen in 7, 22 f. ist auch der Gegensatz dazu, daß Gott einst in der direkten Verkündigung an die ganze Volksgemeinde Brand- und Schlachtopfer gefordert habe, positiv hinzugefügt. Hauptsächlich dieser in V. 23 enthaltene Gegensatz, aber auch der Wortlaut von V. 22 ist gänzlich eskamotiert, indem Vilmar [1]) bemerkte: „Hier ist offenbar [!] nur gesagt, daß bei der Ausführung aus Ägypten Gott seine Barmherzigkeit auch ohne Opfergebot und Opfervollzug offenbart und betätigt habe: — die Befreiung aus Ägypten war nicht durch Opferdienst bedingt.“ V. 23 ist auch von Billeb [2]) und von Finke [3]) einfach unberücksichtigt gelassen worden.

Was also ist der Sinn von Jer. 7, 22 f. nach dem vollen Wortlaut dieser Stelle?

Allen Momenten der Textaussage entspricht nur das Urteil, daß Jeremia zu der von Gott dem Volke selbst bei dessen Erlösung aus Ägypten verkündeten Forderung die Opfervorschriften nicht gerechnet hat, sondern nach seinem Bewußtsein jene grundlegende Forderung vielmehr auf religiöse Ergebenheit Israels an seinen Gott und auf volle praktische Hingabe an die Gesamtsumme der Gottesweisungen zielte.

Dieser Sinn der Stelle konnte erst dadurch festgestellt werden, daß ich auf die Zusammenstimmung des Textelementes „mit euren Vätern“ und des in Exod. 20, 19—21, sowie Deut. 5, 21 ff. berichteten Sachverhaltes aufmerksam wurde. Geahnt freilich hat

1) A. F. Chr. Vilmar, Collegium biblicum, Bd. IV (1883), S. 152.

2) Billeb, Die wichtigsten Sätze der neueren alttestamentlichen Kritik geprüft (1893), S. 40.

3) G. Finke, Wer hat die fünf Bücher Mosis verfaßt? (1900) S. 131.

man, wie ich bei der nachfolgenden Vergleichung der Auslegungsliteratur ersah, dieselbe Deutung schon lange, aber man hatte sie früher noch nicht aus dem Texte abgeleitet. Z. B. sagte Raschi [1]): „Der Anfang der (Bundes-)Bedingung war es (die Opferforderung) nicht, sondern: Wenn ihr auf meine Stimme hört usw." Sodann Dav. Qimchi hat hinter den oben S. 339 zitierten Worten zu Jer. 7, 22 bemerkt: „Und es ist auch möglich, so zu deuten, daß die Grundlage (Hauptsache, eigentlich: Wurzel) des Gebotes nicht Brand- und Schlachtopfer betraf, sondern (bestand in den Worten): Hört auf meine Stimme, so werdet ihr mir als Volk gelten, und unter dieser Bedingung [2]) gab er ihnen das Gesetz, und es gibt in allen zehn Worten (Dekalog) [3]), welche die Summe der gesamten Pentateuchgesetzgebung bilden, nicht eine Erwähnung des Brand- und Schlachtopfers." — Daß nun die vor dem ganzen Jahvevolke promulgierten Gottesforderungen hervorgehoben wurden, geschah mit vollstem Recht. Denn man wüßte nicht, warum die Gottheit direkt zum ganzen Volke und in allererster Linie diese Prinzipien manifestiert hätte, wenn sie nicht in ihnen sozusagen die magna charta der Konstitution des Gottesreiches enthüllen wollte. — Dadurch wurde aber nicht die Existenz anderer göttlicher Gebote geleugnet. Gewiß, der primäre Rang jener vor den Vertretern des ganzen Volkes verkündeten Gottesforderungen ist in Jer. 7, 22 f. ausgesprochen, aber damit ist nicht gesagt, daß nur diese Gesetze aus der einstigen Erlösungszeit Israels stammten. Vielmehr läßt der Wortlaut der Stelle die Möglichkeit offen, daß außer den an die ganze Gemeinde gerichteten und darum fundamentalen Forderungen noch andere existieren, die zunächst Mose enthüllt wurden. Ja, die Stelle selbst deutet diese Möglichkeit auch positiv an. Denn die Worte „und ihr sollt den ganzen Weg einhalten, den ich euch gebieten werde" (V. 23ᵇ) können sich sowohl auf göttliche Weisungen, die durch Mose vermittelt wurden, als auch auf die Verkündigung gött-

1) Raschi in den Biblia rabbinica z. St.

2) ובזה התנאי. Über diese späthebräische Voranstellung des attributiven Demonstrativs vgl. meine „Syntax" § 334 ν!

3) Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4.

licher Direktiven beziehen, die von seinen Nachfolgern (Deut. 18, 15. 18 usw.; Jer. 7, 25) ausging.

II.

Die Forschung über den Jeremiaspruch 7, 22 f. findet aber keine Genüge daran, den Sinn seines Wortlautes festzustellen. Ihr drängt sich sofort die weitere Frage auf, welche Stellung diesem Ausspruch in der Reihe der anderen Sätze zukommt, die innerhalb der althebräischen Literatur das Opfer betreffen. Suchen wir darum nunmehr die kultusgeschichtliche Stellung von Jer. 7, 22 f. zu ermitteln!

1. Wenn unser Auge sich auf dieses weite Ziel richtet, so sucht es am natürlichsten erst auf dem nächstliegenden Terrain heimisch zu werden, um sich für das Erkennen der fernerliegenden Etappen zu schärfen. Dieses nächstliegende Terrain sind aber die anderen Stellen des Jeremiabuches, die die Gottesbeziehung und das Wertverhältnis von Opferdarbringung und Moralität betreffen.

Auf solche Äußerungen fällt aber der Blick des Lesers, sobald er sich nur von Jer. 7, 22 f. wegbewegen will. Denn die Gottesforderung, die von Jeremia 7, 23 als die einzige maßgebende hingestellt wurde und die Gehorsam gegenüber den von Gott ausgehenden Weisungen verlangte, hat ja ihre Fortsetzung in der sich daran anschließenden Prophetenrede erhalten. In dieser wird nun aber energisch auf Moralität gedrungen. Also wird auch dadurch bestätigt, daß Jeremia die religiös-moralischen Prinzipien als die Grundlage und Hauptsache der Gottesforderungen betrachten lehrte.

Solche Bestätigung finden wir ferner in anderen Sätzen dieses Propheten. Denn als Gottesgedanken donnern die Anklage „Auf meine Worte haben sie nicht gehorcht, und meine Weisung — nun die haben sie verworfen“ (6, 19^b) und die Frage „Wozu doch soll mir Weihrauch aus Scheba und gutes (d. h. wohlduftendes) Rohr aus fernem Land?“ (6, 20^a) in unsere Ohren [1]. Da

1) David Heinrich Müller möchte טוֹב an dieser Stelle als Substantiv im Sinne von „Würze, Wohlgeruch“ fassen, deshalb וּקְנֵה הַטּוֹב lesen und „Rohr der Würze d. h. Würzrohr“ übersetzen (Wiener Akademie, Anzeiger der philos.-hist. Klasse 1902, Nr. X, S. 3). Aber die Abwesenheit des Artikels bei קָנֶה bildet keinen gültigen Empfehlungsbrief für diese Auffassung.

haben wir abermals einen Gegensatz zwischen Befolgung der Gottesweisung und dem Opfervollzug! Die richtige Herzensstellung zu Gott und seinen Herolden kann jedenfalls nicht durch Opferdarbringung ersetzt werden. So absolut könnte ferner auch nicht die negative Beziehung der Gottheit zu der einen Art von Opfermaterialien in 6, 20ᵃ ausgedrückt sein, wenn nur die Opfer abgelehnt werden sollten, die von gewissen Leuten dargebracht würden. Also ist es unmöglich, in den Sätzen „Eure Brandopfer gereichen mir nicht zum Wohlgefallen und eure Schlachtopfer sind mir nicht angenehm" (6, 20ᵇ) auf das Pronomen „eure" den Akzent zu legen. Davor warnt auch die Mahnung „Dessen soll sich rühmen, wer sich rühmt, (nämlich) weislich zu erkennen, daß ich Jahve Liebe und Rechtsübung sowie Gerechtigkeit auf Erden herstelle, denn daran habe ich Wohlgefallen" (9, 23). Ein anderes Objekt des Wohlgefallens der Gottheit ist also nicht erwähnt. Ferner lesen wir in 14, 12: „Wenn sie auch Brand- und Speisopfer darbringen werden, habe ich kein Wohlgefallen an ihnen." Auch diese Worte klingen also gar nicht so, als wenn Gott Opfer angeordnet habe, damit durch ihre Darbringung die Sünde bedeckt und das göttliche Wohlgefallen erworben werde. Auch in der Grundstelle über den neuen Bund (31, 31—34) findet sich kein Wort von einer Opferforderung Gottes oder überhaupt von Opferdarbringung. Wenn also Vilmar diesen näheren und entfernteren Kontext von Jer. 7, 22 f. beachtet hätte, so hätte er nicht sagen können: „Diese Stelle wird bekanntlich für den späteren Ursprung des Opferdienstes (wie genau!) angeführt. Das ist aber nur möglich, wenn sie aus dem Zusammenhang gerissen wird" [1]).

Der nach seiner eigenen Struktur felsenhafte Jeremiaspruch 7, 22 f. ist also auch kein erratischer Block. In seiner Nähe trifft der Blick des Wanderers auf gleichartiges Gestein und legt ihm die Frage auf die Lippen, ob sich wohl eine zusammenhängende

---

Denn zu dieser Artikellosigkeit des beschriebenen Substantivs gibt es doch ziemlich viele Analogien, wie meine „Syntax" § 334 p zeigt.

1) Vilmar, Collegium biblicum, Bd. IV, S. 152.

Felsenkette entdecken läßt, von der die Stelle Jer. 7, 22 f. nur eine besonders hervorleuchtende Kuppel bildet.

Diese Frage entlockt dem Alten Testament eine vielstimmige Bejahung. Eine ganze Anzahl von Momenten, die vorjeremianischen Teilen des Alten Testaments angehören, rufen uns zu: Jener Jeremiaspruch ist auch nach rückwärts keineswegs isoliert. Eine Reihe von hervorragenden Tatsachen und Äußerungen aus früherer Zeit zieht sich wie eine Hügelkette bis zu ihm hinan.

Eine solche Tatsache liegt ja darin, daß ebendieselbe Unterscheidung zweier Klassen göttlicher Enthüllungen, wie sie in Jer. 7, 22 f. gemacht wird, auch in Berichten über die mosaische Zeit beobachtet wird. Denn in Exod. 20, 21 f. und in Deut. 5, 28 ff. ist von solchen göttlichen Weisungen die Rede, die nicht mehr direkt dem ganzen Bundesvolke verkündet wurden. Was aber war die Idee, die sich selbstverständlich in dieser Unterscheidung ausprägte? Die Weisungen, die nicht, wie die zehn Worte, unmittelbar vor den Vertretern der ganzen Nation manifestiert wurden, konnten auch nicht denselben gleichen fundamentalen Charakter besitzen, wie der Dekalog.

2. Die Reihe der Sentenzen aber, die einem Höhenzuge gleich sich vom Sinai aus zu dem gipfelartigen Ausspruche Jer. 7, 22 f. hinziehen, beginnt mit dem Satze Samuels „Gehorsam ist besser, denn Opfer" (1 Sam. 15, 22)[1]. Auch da ist der Tugend des Gehorsams gegen eine göttlich-prophetische Willensäußerung der

---

1) Zu den Fällen, in denen das min comparationis erklärlicherweise das Prädikativum „vorzüglicher" o. ä. mit vertritt und die in meiner „Syntax" § 308c erörtert sind, gehört 1 Sam. 15, 22[b] trotz LXX Recepta und Budde (Kurzer Handkomm. 1903 z. St.) doch nicht. Denn der Begriff „gutes Schlachtopfer" ist nicht leicht vorauszusetzen, und die Voranstellung des mizzèbach ist aus dem Streben nach Betonung dieses Begriffs erklärlich. Vielleicht sollte die Hinterstellung des ṭob auch die Möglichkeit nahelegen, dieses Prädikativum auch im nächsten Satze nachklingen zu lassen. Richtig also haben geurteilt LXX Luciana (ἀκοὴ ἀγαθή), Klostermann (Kurzgefaßter Komm.), H. Pres. Smith (International Critical Commentary) und Nowack (Handkomm. 1903) z. St. — Eine Kritik der Meinung, daß das min in diesem Satze = non sei, findet man in meiner „Stilistik usw.", S. 48 f.

primäre Rang gegenüber dem Vollzug äußerlicher Opferleistungen zugeschrieben.

Die Fortsetzung dieser Reihe aber findet sich zunächst in folgenden bekannten Prophetenaussprüchen:

Amos 5, 21 ff. und besonders in der sich selbst verneinenden Frage „Habt ihr Schlachtopfer und Pflanzenopfer [1]) mir dargebracht vierzig Jahre lang in der Wüste, o Haus Israel?“ (V. 25). Auch diese Worte zeigen, daß es in der Jahvereligion eine andere Leistung ist, die primären Rang gegenüber der Opferdarbringung besitzt. Glaube an den von Mose verkündeten Gott und Vertrauen auf ihn besitzen absoluten Wert [2]), aber nicht der Opfervollzug, denn wenn er solchen besäße, hätte er auch während der Wüstenwanderung nicht unterbleiben dürfen. Wenn aber so verneint wird, daß die Praxis der Opferdarbringung keine notwendige Grundlage des göttlichen Wohlgefallens sei, dann ist der allerwahrscheinlichste Schluß, daß diese Praxis auch nach Amos auf keine grundlegliche Kundgebung des göttlichen Willens zurückgeführt werden konnte.

Hos. 6, 6: 6a chèsed chapháṣti weló z̲èbach 6b wedá'ath elohím me'olóth, bei welchen Worten drei Wege der Auslegung beschritten worden sind:

a) Die Peschita hat die Verschiedenheit von 6a und 6b durch ihr welā und ṭāb men beibehalten. Ebenso hat Hieronymus et non in 6a und plus quam in 6b gesetzt, und Abulwalid (Riqma, S. 26, Z. 10 v. u.) ersetzte das מִן von Hos. 6, 6b durch יוֹתֵר מִן. Auch Scholz [3]) läßt seine Übersetzung einfach dem hebräischen Wortlaut entsprechen, wie

1) Die Singulargestalt des hier stehenden mincha ist kein deutlicher Hinweis auf seinen Interpolationscharakter, wie Marti im Kurzen Handkomm. zum Dodekapropheton (1904) z. St. meint. Der Singular kann auch gewählt sein, weil der unsuffigierte Status absolutus menachoth überhaupt nicht in der althebräischen Literatur, sondern erst in der Mischna begegnet. — Die von Marti ebenfalls behauptete Interpolation der „vierzig Jahre“ ist noch zweifelhafter. Konnte denn die Länge dieses opferlosen Zeitraums vom Propheten nicht schon ebensogut wie von einem Späteren betont werden?

2) Vgl. auch Jesajas Wort in Luthers trefflicher Fassung „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht“ (7, 9).

3) Anton Scholz, Kommentar zum Buche des Propheten Hoseas (1882), S. 65. 77.

Driver [1]). Auch Molin [2]) erwähnt Hos. 6, 6ᵇ als eine Belegstelle für מִן comparativum [3]). Können nicht auch wirklich beide Sätze 6ᵃ und 6ᵇ eine ebensolche Nuance des Sinnes ausprägen, wie sie eine Verschiedenheit in ihrer Form zeigen? Kann nicht gemeint sein: „Wenn es sich um die Wahl zwischen chèsed und Schlachtopfer handelt, so besitzt nur chèsed Wert, und wenn es sich um die Wahl zwischen Gottesanerkennung und Ganzopfer handelt, so besitzt jene den Vorzug"? Daß die Bejahung dieser Frage im Sinne des Propheten ist, läßt sich durch mehr als ein Moment stützen. Denn für diese Annahme spricht erstens die tatsächliche Verschiedenheit der in beiden Sätzen gewählten Ausdrucksweise, und zweitens auch die Verschiedenheit der in beiden Sätzen behandelten Erscheinungen. Denn chèsed ist unstreitig eine Leistung der Gefühls- und Willenssphäre: das Affiziertsein für eine Person oder Sache, die Zuneigung zu ihr, die Huld, Loyalität o. ä. Aber dá'ath elohim betrifft zunächst die intellektuelle Sphäre, obschon der Begriff des der dá'ath zugrunde liegenden Verbs jadá' mehrmals auch die Resonanz in sich schließt, die durch eine neue Erkenntnis im Gebiete des Fühlens und sogar des Wollens wachgerufen wird (Hos. 5, 4ᵇ; Ps. 1, 6 usw.) [4]). Liegt nun hier, in Hos. 6, 6, wo eine Leistung der Gefühls- und Willenssphäre (chèsed) und eine ursprünglich intellektuelle Leistung nebeneinander stehen, nicht die Annahme nahe, daß die ursprünglich intellektuelle Leistung (da'ath) in ihrem eigentlichen Begriffe gemeint ist? Hier **kann** jedenfalls die „Erkenntnis usw." einen von chèsed (Loyalität o. ä.) verschiedenen Seelenakt bezeichnen. Die eigene gegenseitige Identität der beiden psychologischen Prozesse chèsed und dá'ath ergibt sich nicht daraus, daß sie beide zu **ähnlichen** Größen in Beziehung gesetzt sind. Denn auch Schlachtopfer (zèbach) und Brandopfer ('ólá) sind in ihrem religiösen Werte nicht identisch, sondern das Brand- oder Ganzopfer war ein stärkerer Ausdruck der Religiosität. Nach alledem ist es möglich, daß Hosea im Namen seines Gottes in 6, 6 folgende beiden Gedanken ausdrücken wollte: An Zu-

---

1) S. R. **Driver**, Sermons on subjects connected with the Old Testament (1892), p. 220. 224 übersetzt: „For I desire kindness, and not sacrifice, and the knowledge of God more than burnt offerings."

2) **Olof Molin**, Om propositionen מִן i Bibelhebreiskan (Upsala 1893), S. 53.

3) Übrigens **Hitzig-Steiner** sprechen sich im Kurzgefaßten Exegetischen Handbuch zu den Kleinen Proph. (4. Aufl.) über die genauere Beziehung von V. 6ᵃ und 6ᵇ nicht aus.

4) Die Verwandtschaft der durch chèsed und dá'ath bezeichneten Seelenakte darf also nicht zu sehr betont werden, wie es von seiten Qimchis (דעת אלהים שהוא לעשות משפט ומצוה) und Drivers geschieht, der a. a. O. S. 224 sagt: „By 'knowledge of God', Hosea here means not a merely intellectual apprehension of His nature, but a knowledge displaying itself in conduct ... and resulting in moral practice."

neigung (Liebe, Loyalität o. ä.) habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfer, und (schon) Anerkennung Gottes [1]) gilt mir (immer noch) höher als (sogar) Brandopfer.

b) Die formale Verschiedenheit von 6ª und 6ᵇ könnte nur eine äußerliche Variation sein, und das מִן von 6ᵇ als Ausdruck des Vorziehens einen Ersatz der Negation bilden. Dieser Auslegung neigten sich nicht nur Ältere zu [2]), sondern auch neuere Gelehrte bevorzugten sie. Zwar Zerweck [3]) sagte nur ähnlich, wie Gesenius (im Thesaurus s. v. מִן): „Auch hier (in Hos. 6, 6) zeigt sich die nahe Verwandtschaft des מִן mit der Negation", aber Wellhausen übersetzt: „Denn Liebe will ich und nicht Opfer, Kenntnis Gottes und keine Brandopfer" [4]), und Guthe [5]) verdeutscht 6ᵇ mit „an Gotteserkenntnis und nicht an Brandopfern". Ferner Oettli [6]) „hält die komparativische Bedeutung, wiewohl gewiß nicht unabsichtlich (!) im Ausdruck der Negation variiert ist, an dieser Stelle für ausgeschlossen; denn der Prophet kann, nachdem er den Wert von זֶבַח soeben rundweg verneint hat, nicht sagen wollen: an עֹלוֹת dagegen hat Gott schon eher Wohlgefallen, freilich noch mehr an דַּעַת אֱלֹהִים". Indes diese Umschreibung von 6ᵇ ist dessen Wortlaut nicht ganz adäquat. Dieser Wortlaut würde bei komparativischer Fassung des מִן doch bedeuten „und an Gotteserkenntnis immer noch mehr, als an Brandopfern". 6ª und 6ᵇ sind dann nicht synonym, sondern synthetisch, und dieses logische Verhältnis der beiden Sätze kann doch nicht für „ausgeschlossen" gelten. Sollte der Prophet, wenn er auch nach Oettlis Urteil die Ausdrucksweise „absichtlich" variierte, bloß einer ästhetisch-stilistischen Formveränderung zuliebe dies getan haben? Aber auch Nowack [7]) bemerkt: „Da מִן zweifellos auch negative Bedeutung besitzt, wie Ps. 52, 5 beweist, und unserer Aussage in 6ª andere in den Reden des Hosea zur Seite stehen, in denen der Prophet in ganz ähnlicher Weise über den Kultus spricht, so muß מִן hier in dieser negativen Bedeutung genommen werden." Aber daß das מִן in Ps. 52, 5 = „nicht" sei (Hupfeld-Nowack, Delitzsch, Bäthgen, H. Keßler), ist keineswegs zweifellos. Dort kann ganz wohl „Du hast das Böse mehr, als das Gute geliebt" gemeint sein, wie ich in meiner „Stilistik usw." S. 47 unter Vergleichung aller ähnlichen Stellen

---

1) Dieser Ausdruck statt „Anerkennung von mir" besitzt viele Analogien nach meiner „Syntax" § 4 und 5.

2) Luther; Nolde-Tympe (Concordantiae Particularum, p. 464ᵇ, 879ª); Dathe in Glassii Philologia Sacra (1776), p. 414: min = non.

3) Nath. Zerweck, Die hebr. Präp. מִן (Leipzig 1893), S. 27.

4) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, 5. Heft: Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten (1892), S. 16.

5) Guthe in Kautzschs „Heilige Schrift Alten Testaments".

6) Oettli, Der Kultus bei Amos und Hosea (in „Greifswalder Studien" 1895), S. 30.

7) Nowack, Handkomm. zu den kl. Proph., 2. Aufl. (1904), z. St.

gedeutet habe und gleichzeitig auch Duhm [1]) übersetzt hat. Freilich hat מִן „auch negative Bedeutung", aber ist dessen komparativer Sinn etwa weniger zweifellos? Es kommt eben auf die Verbindung des מִן an, und hier liegt keine von denen vor, in welchen es zweifellos Min privativum ist [2]). Endlich Marti [3]) sagt: „In Hos. 6, 6 wird מִן durch das unzweifelhafte וְלֹא sicher als negativ (= weg von) erwiesen." Aber aus Hos. 6, 6 selbst könnte eine Äquivalenz des לֹא und des מִן nur dann sicher gefolgert werden, wenn in 6ª und 6ᵇ wenigstens ebendieselbe Seelenleistung stünde, wenn es also hieße: „An Zuneigung habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern, und an Zuneigung mehr als an Brandopfern." Aber wie die Aussagen in 6ª und 6ᵇ vorliegen, wird es das Sicherste bleiben, den verschiedenen Grad der Ablehnung, der in der Form der Rede ausgeprägt ist, auch als einen beabsichtigten gelten zu lassen. Daran können auch Aussagen des Hosea, die mit 6ª zusammenstimmen (wie 8, 13ª), nichts ändern, da jede Aussage in ihrer Eigenart belassen werden muß.

c) Vielfach hat man auch dies gemeint, daß man umgedreht die in Hos. 6, 6ª liegende Verneinung mit der in 6ᵇ enthaltenen Ablehnung auf gleiches Niveau stellen dürfe. Denn schon vom Targum ist das ולֹא זבח des Hebräers durch מִדְּבַּח wiedergegeben. Ebenso ist 6ª in LXX Cod. Vat. durch *ἔλεος θέλω ἢ θυσίαν* übersetzt. Nur im Cod. Alex. steht *καὶ οὐ θυσίαν*, wie im Matthäusevangelium zweimal (9, 13 und 12, 7) *ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν* überliefert ist [4]). Trotzdem urteilte Flacius [5]) „Hos. 6, 6: ***misericordiam volo, non sacrificium*** pro: magis volo misericordiam quam sacrificium" [6]). Diese Assimilation von 6ª an 6ᵇ haben neuerdings folgende Exegeten vertreten: Wünsche [7]) sagt: „An Liebe, Frömmigkeit und praktischer Gotteserkenntnis hat Jahve mehr Wohlgefallen als an Schlachtopfern und Ganzopfern." Schmoller [8]) übersetzt 6ª mit „An Liebe habe ich mehr Gefallen

---

1) Duhm, Kurzer Handkomm. zu den Psalmen (1899), z. St.

2) Dessen Fälle siehe in m. „Syntax" § 352 w—z u. 406 s—wy!

3) Marti, Dodekapropheton (1904) z. St.

4) Ob daraus die Lesart des Codex Alex. stammt (Böhl, Die alttest. Zitate im N. T., S. 35)? Eug. Massebieau, Examen des citations de l'ancien Testament dans l'évangile selon St. Matthieu (1885), S. 20 findet diese Annahme wohl mit Grund schwierig. Denn *θυσία* sei bei Matthäus ein *ἅπαξ εἰρημένον*, indem es nur in demselben Zitat (12, 7) begegne, sei also kaum von ihm selbst gewählt worden. Auch *θέλω* würde der Evangelist kaum selbständig zur Wiedergabe von chaphaṣti ausgesucht haben.

5) Flacius, Clavis scripturae sacrae, Bd. II s. v. comparativus.

6) Andere geschichtliche Erörterungen über diese Umbiegung des לֹא „nicht" findet man in meiner „Stilistik usw.", S. 74 f.

7) Aug. Wünsche, Der Prophet Hosea erklärt (1868), S. 254.

8) Schmoller in J. P. Langes Bibelwerk (1872), S. 63. 70.

als an Opfer". Marti [1]) gibt 6ª so wieder: „Ich habe mehr Gefallen an Liebeserweisung als an Opferung." Cheyne [2]) interpretiert „and not sacrifice = rather than sacrifice". Auch v. Orelli versteht 6ª nach 6ᵇ [3]). Indes gemäß den Erörterungen, die in meiner „Stilistik usw." S. 74—76 angestellt sind, kann diese bloß relativistische Auffassung des lô von 6ª nicht als eine solche angesehen werden, die dem wirklichen Sprachgebrauch entspräche. Denn der Hebräer besaß einen Ausdruck für die komparativische Verneinung, und Hosea selbst wandte diesen Ausdruck in 6ᵇ an. Also bleibt es eine unsichere Auslegung, wenn diese komparativische Verneinung auch in 6ª hineingelegt wird, wo der Redner selbst sie nicht verwendet hat. Auch die komparativische Ausdrucksweise von 1 Sam. 15, 22 kann die absolute Verneinung von Hos. 6, 6ª nicht zu einer relativen machen, wie mehrere neuere Exegeten durch die Zitierung von 1 Sam. 15, 22 angedeutet haben. Denn jede Stelle ist nach ihrem eigenen Wortlaut aufzufassen, und ohne ein sicheres grammatisch-lexikalisches Hilfsmittel kann keine Nivellierung von Stellen vorgenommen werden [4]).

Auch nach Hos. 6, 6 sind zwar Ergriffenheit, Zuneigung, Liebe, Pietät oder wenigstens Gottesanerkennung, also diese Leistungen des inneren Menschen, absolut gültige Mittel zur Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens, — aber nicht die Opferhandlung. Ebendasselbe liegt in Hos. 8, 13ª: „Schlachtopfer von meinen — eigenen — Gaben opferten sie als — bloßes — Fleisch und aßen: Jahve hat kein Gefallen daran gehabt." Weshalb dieser Satz „Schlachtopfer von meinen Gaben, die ich ihnen doch erst selbst gegeben", der doch sarkastisch gemeint ist [5]), „keinen befriedigenden Sinn" [6]) geben soll, ist nicht einzusehen. Der eigenartig scharfe Gedanke des Anfangs von 13ª ist durch Martis

1) Marti in Jahrb. f. Prot. Theol. (1880), S. 310.

2) T. K. Cheyne, Hosea with notes etc. (Cambridge Bible) 1884, p. 79.

3) v. Orelli im Kurzgefaßten Komm. zu den Kleinen Propheten, 2. Aufl. (1896), z. St.

4) Übrigens ist mir aufgefallen, daß die sachlich wichtigen Stellen 1 Sam. 15, 22; Hos. 6, 6; Jer. 7, 22 alle im Michlal Jophi (vgl. m. Einl. ins A. T., S. 541) übergangen sind. — Ebenso ist Hos. 6, 6 von A. B. Ehrlich in Mikrâ ki-Peschutô, Bd. 2 (1901), S. 371 mit keinem Worte berührt.

5) Andere Fälle von Ironie sind in meiner „Stilistik", S. 42—44 gesammelt.

6) Nowack, Die kleinen Propheten (1904), z. St.

neuen Text [1]) „Schlachtopfer haben sie lieb und sie opferten" beseitigt. Marti will auch den Satz „Jahve hat keinen Gefallen daran" ausmerzen. Denn dieser Satz charakterisiere sich „als Glosse nicht nur durch יהוה in der Rede Jahves, sondern auch durch den Inhalt: denn daß Jahve an den Opfern keinen Gefallen hat, ist doch deutlich genug und besser schon durch V. 11 gesagt (vgl. לחטא), und die Wiederholung macht sich nur matt". Beides ist unbegründet. Für die Setzung des Gottesnamens statt des Pronomens, und zwar auch mit Übergang aus der ersten Person in die dritte, konnte Marti viele Analogien in meiner „Stilistik" S. 154. 255 f. finden. Ferner die Aussage, daß Ephrajims Altäre ihm zum Sündigen gereichten (V. 11), ist keineswegs eine deutliche Erklärung über Jahves Stellung zum Opfer. Denn der Altardienst Ephrajims konnte ihm auch wegen Bilderdienst und üppiger Festgelage (vgl. die in Amos 5, 24 erwähnte Musik!) eine Gelegenheit zum Sündigen werden. — Daß trotz des eifrig gepflegten äußerlichen Gottesdienstes doch Jahves Weisung vergessen (4, 6) und beiseite geschoben (8, 12) werden konnte, ist auch ein Hinweis darauf, daß die göttliche Weisung ihre Grundlage in Prinzipien besaß, die sich nicht auf Opferdarbringung bezogen.

Beachte auch noch Hos. 5, 6 und 14, 3, wo es in 3a heißt: „Nehmt (beim Bußgang zu Gott) mit euch Worte! (nicht etwa Opfergaben!)" und dementsprechend in 3b „So wollen wir als Farren zum Entgelt geben unsere Lippen" (so z. B. auch in Kautzschs A. T.). Dies für „grammatisch unzulässig" zu erklären (B. Jacob, ZATW. 1897, S. 275), ist ein Irrtum. Denn analoge Fälle des Prädikatsakkusativs findet man in § 327v meiner „Syntax". Ferner „Lippen" kann auch metonymisch für Produkte oder Äußerungen der Lippen stehen, und vielleicht hängt damit die erleichternde Wendung *καρπὸν χειλέων ἡμῶν* zusammen. B. Jacob will übersetzen: „Wir wollen die Farren (oder in Farren) entrichten, was wir zugesagt." Aber „in Farren" wäre eben der Prädikatsakkusativ, den Jacob vorher für „grammatisch unzulässig" erklären wollte. Ferner „die Farren" wäre nur dann möglich, wenn es פָּרֵי שְׂפָתֵינוּ, d. h. die von unseren Lippen angelobten Farren, lautete. Jedoch wie der Text dasteht, kann er nicht mit Jacob übersetzt werden „die Farren entrichten, was wir zugesagt". — Statt פרים „Farren" vielmehr פרי

1) Marti 1904 z. St.: זבח אהבו ויזבחו.

„Frucht“ zu setzen (Nowack und Marti in ihren Kommentaren 1904) ist die reine Kastration des Textes.

Ferner den gellenden Ruf „Wer hat dies von eurer Hand gefordert?“ (Jes. 1, 12) vermag ich nicht anders zu deuten, als daß er den unmittelbar göttlichen Ursprung mindestens der zunächst mit jenem Zuruf verbundenen Kultushandlungen bestreitet.

Man sagt freilich, nur von den unmoralischen Personen, die dort von Jesaja angeredet werden, sei dies nicht gefordert. Aber der Hinweis auf die unsittliche Qualität der dort angeredeten Personen erklärt jene Frage nicht ganz. Oder wie? Das kultische Erscheinen vor Jahve, das der gewöhnliche Text in 12ᵃ erwähnt [1]), sollte gerade sittlich unwürdigen Personen abgefordert sein (12ᵇ)? Das Gegenteil verstand sich zu sehr von selbst, als daß in bezug darauf in 12ᵇ die Frage „Wer hat dies von eurer Hand gefordert?“ gestellt worden wäre. Wenn die Frage bloß an moralisch minderwertige Volkselemente gerichtet wäre, müßte das Fürwort „euer“ als das betonte Satzglied gekennzeichnet sein. Außerdem sind die Opfervorschriften überhaupt nicht bloß an einen besonderen Kreis der Nichtpriester gerichtet, und daß sie an Schuldbeladene gerichtet seien, könnte überdies gerade am wenigsten verneint sein, da die Opfer zum Teil auch zur Schuldbedeckung dienen sollten. Wir lesen ja auch nicht bei Jesaja etwa „Entfernt die Bosheit eures Verhaltens von meinen Augen, dann kommt und bringt mir Opfer dar“, sondern zu der Mahnung „Hört auf, böse zu handeln!“ (V. 16) liegt die positive Ergänzung in „Lernt gut handeln, strebt nach Rechtsausübung usw.!“ (V. 17). — Wie die Frage in 12ᵇ dasteht, ist ihr Sinn nach dem Zusammenhang „Habe ich etwa dies von euch gefordert?“ Daß auch die Wahl des Perfekts in מי בקש auf den einstigen Gesetzgebungsakt hinweise, kann allerdings nicht behauptet werden. Denn mit Voraussetzung einer Haplographie des Jod könnte auch מי יבקש als das beabsichtigte Original vermutet werden, obgleich schon der Umstand, daß auch LXX, Targum., Peschita und Vulgata eine vergangenheitliche Verbalform in dieser Frage bieten, zeigt, wie wenig natürlich es wäre, wenn der Gesetzgeber als ein damals gegenwärtiger vorausgesetzt würde. Aber auch die präsentische Frage „Wer fordert dies von eurer Seite?“ würde den Auftraggeber des Propheten als das Subjekt dieser Forderung ablehnen. — Aus allen diesen Gründen ist mir diese Frage ein übermächtiger Hinweis darauf, daß Jesaja mindestens die zunächst von jener Frage getroffenen Kultushand-

---

1) Die sprachliche Rechtfertigung des lĕra'ôth usw. siehe in meiner „Syntax“ § 330 k. Marti sagt im Kurzen Handkomm. zu Jes. (1900) zur Empfehlung der Aussprache lir'ôth: „Für Jesaja ... war das höchste Glück, Gottes Angesicht zu sehen, vgl. Kap. 6.“ Aber was lesen wir da? In 6, 5 ruft Jesaja aus: „Wehe mir! Ich bin vernichtet, denn ich bin unrein an Lippen usw., denn meine Augen haben den König Jahve Sebaoth gesehen“!

lungen nicht als direkte Weisung Jahves (10b) angesehen hat. Nun wird freilich immer und immer wieder betont (von Dillmann und v. Orelli z. St.), daß dann wegen des in 13b erwähnten Sabbats Jesaja auch den Dekalog mit dem Sabbatsgebot nicht für direkt göttliche Weisung (Tora) gehalten haben könne. Aber da muß ich doch das hermeneutische Prinzip geltend machen, daß die Aussagen, die keine andere Auslegung erfahren können, und die Aussagen zu unterscheiden sind, bei denen eine andere Auffassung möglich ist. In bezug auf den Sabbat (13b) ist nun keine so absolute Ablehnung ausgedrückt, wie vorher in der Frage „Wer hat dies von euch gefordert?“ (12b). Betreffs des Sabbats (13) steht nur das aus sachlichem Grunde abwehrende „Ich halte nicht aus“, aber nicht das eine formale Rechtsverletzung urgierende „Wer hat gefordert?“ Also braucht Jesaja die Zugehörigkeit des Sabbatsgebots zum göttlichen Grundgesetz nicht ebenso abgelehnt zu haben. Außerdem tadelte Jesaja nicht ausdrücklich die im Dekalog (Exod. 20, 9—11 und Deut. 5, 12—15) gebotene Art der Sabbatsheiligung, wonach er durch Erholung der Menschen und Tiere zu feiern und seine Heiligung durch Opfervollzug merkwürdigerweise gar nicht berührt ist. Es ist also möglich, daß in bezug auf den Sabbat in V. 13 nur dies gemeint ist: den Sabbat dazu auszunützen, um ein Gemisch von Unmoralität und Festfeier zu kultivieren, ist der Gottheit ein unerträgliches Gebaren. — Die in V. 11—16 berührten gottesdienstlichen Akte konnten aber nach Jesajas Bewußtsein auch schon deshalb in verschiedenem Sinn und Grad von Gott stammen, weil auch das Händeausstrecken des Beters mit aufgeführt ist (V. 15), das doch aus dem unwillkürlichen Hinstreben des mit der Seele zum Jenseits sich wendenden Menschen, also aus seiner göttlichen Uranlage, entspringt.

Derselbe Jesaja hat ja in bezug auf Jahveverehrung auch von „eingelerntem Menschengebot“ gesprochen (29, 13). Dabei sind allerdings nicht einzelne Momente des Jahvekults erwähnt, die menschlichem Einfluß ihre Existenz verdankten, aber der Satzzusammenhang „Weil dieses Volk sich mit seinem Munde zu mir naht usw. und — so — ihre Ehrfurcht gegen mich ein eingelerntes Menschengebot wurde“ weist mit höchster Wahrscheinlichkeit auf menschliche Beeinflussung des Jahvekultus zurück.

Die gleiche Ahnung wird uns auch durch einige Sätze des Michabuches (6, 6—8) eingeflößt[1]). Denn da ist die Frage

1) Wie ich in meiner „Einleitung in das A. T.“ (S. 329) Micha 6, 1 bis 7, 7 nicht ganz bestimmt dem Micha abzusprechen wagte, ebensowenig habe ich es in meinem Artikel „Micah“ in der Jewish Encyclopedia getan, und die Sicherheit, mit der T. K. Cheyne in der Encyclopaedia Biblica, Vol. III (1902), col. 3073 den Abschnitt 6, 1—7, 7 in die nachexilische Zeit verweist,

„Womit soll ich Jahve entgegenkommen usw.?“ erst durch die sich selbst verneinende Gegenfrage „Soll ich ihm mit Brandopfern usw. entgegenkommen?“, dann aber mit folgenden lapidaren Behauptungssätzen beantwortet: „Er hat dir, o Mensch, verkündet, was gut ist. Und was fordert Jahve von dir? Nur Vollzug von Rechtsübung und Liebe (ahabáth) zu Loyalität (chèsed) und Demut in gottverbundenem Lebenswandel.“

Der Übergang in die direkte Frage „Und was fordert Jahve von dir?“ ist nicht bloß wegen des darauffolgenden kî im (vgl. die analogen Stellen in m. „Syntax“ § 372 h) nötig, sondern stimmt auch mit dem Eintreten eines ausdrücklich genannten Subjektes (Jahve), mit dem Wechsel der Verbalform und mit der Neigung des Hebräischen zum raschen Übergang in die Parataxe, wie er in „Syntax“ § 377 nachgewiesen ist [1]). Bei dieser Satzverknüpfung, die auch durch Deut. 10, 12 empfohlen wird, wird es auch möglich und begreiflich, daß vorher הִגִּיד „er hat verkündigt“ gemeint war und mit seinem „er“ auf das große logische Subjekt religiöser Texte, d. h. Gott [2]), hinweisen sollte, nicht auf Mose, wie Cheyne [3]) meinte, und nicht auf אָדָם, wie der gewöhnliche Text des Targum (deutsch: „Tut dir etwa ein Mensch kund, was gut ist“) voraussetzt (vgl. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt usw. des Buches Micha 1887, S. 99). Die Annahme des generellen Subjektes „man“ [4]) ist also nicht nötig, und sie ist in diesem Kontexte auch nicht wahrscheinlich. Natürlich kann einst auch die des Jod entbehrende Form הֻגַּד (= huggad) gemeint gewesen sein, wie der Codex Reuchlinianus des Targum (איתחויה) und die LXX (εἰ ἀνηγγέλη) voraussetzen, letztere mit falscher Wiederholung des ה von 7ª; הגיד ist ja, wie das Michlal Jophi z. St. bündig sagt (מענה השאלה), die **Antwort** auf die Frage. — Peschita (חויתך „ich habe dir verkündet“), Vulgata (indicabo) und Arabs haben die erste Person

ist mir unbegreiflich, weil so ein Urteil unbegründbar ist. Jedenfalls wird Micha 6, 6—8 auch von **Nowack**, Die kl. Propheten (2. Aufl.), von **H. P. Smith**, Old Testament History (1903), p. 257 und von **Giesebrecht**, Die Grundzüge der israel. Religionsgeschichte (1904), S. 89, aus der Regierungszeit Manasses datiert.

1) Alle diese Momente sind in der von **Nowack** (Handkommentar 1904) gegebenen Übersetzung „und was Jahve von dir fordert: vielmehr usw.“ nicht zu ihrem Rechte gekommen. Mit Nowack stimmt **Marti** 1904 z. St.

2) Die Belege siehe in m. „Stilistik usw.“, S. 115. 181.

3) Cambridge Bible (1885) z. St.: „Viz. Moses in the law.“

4) „**Man** hat dir verkündigt“ ist bevorzugt von **Hitzig-Steiner** (Kurzgefaßtes exeg. Handb. 1881), **P. Kleinert** (Langes Bibelwerk 1893) und **Nowack** (1904). — Marti bevorzugt huggad.

für besser gehalten. — Übrigens haṣnēaʻ „demütig handeln“ hat den Infin. constr. als Accusativus relationis bei sich (Syntax § 402e und im Äthiopischen), und der am Schluß des Satzes stehende Ausdruck „Gott“ ist dem Pronomen vorgezogen, wie diese Erscheinung schon oben S. 365 in Hos. 6, 6b begegnete und viele Beispiele sonst (vgl. „Syntax“ § 4 u. 5) gefunden werden.

Also was Jesaja in einer sich selbst verneinenden Frage „Wer hat dies gefordert?“ nur negativ ausgesprochen hat, das ist nicht lange nachher in positiver Form gesagt worden: „Der Gott Israels fordert nur Beweise echter Sittlichkeit und Religiosität“ (Micha 6, 8). Aber die deutlichste Aussage erklingt doch in dem Jeremianischen Gottesspruch „Nicht habe ich mit euren Vätern betreffs Brand- und Schlachtopfer geredet usw., sondern folgendes Wort habe ich ihnen befohlen: Hört auf meine Stimme usw.!“ (Jer. 7, 22 f.). Demnach steht dieser Spruch *nicht isoliert* da. Nein, ein Stern nach dem anderen taucht am Horizont der altisraelitischen Literatur empor und wirft auf die primäre Wichtigkeit der sittlichen und überhaupt innerlichen Leistung [1]) einen verklärenden Strahl. Aber in Jer. 7, 22 f. wird dieses Licht zur hellodernden Stichflamme, die uns das Ursprungs- und Wertverhältnis der alttestamentlichen Moral- und Opfergesetzgebung bis auf den Grund enthüllt. In Flammenschrift leuchtet da ein fast verdunkeltes Moment der älteren Geistesgeschichte Israels empor: *Die Opfergesetze bildeten kein Element der einstmals unmittelbar an die Jahvenation verkündeten und darum fundamentalen Bundesgesetzgebung* (Jer. 7, 22 f.; Exod. 20, 19b; Deut. 5, 22 ff.).

3. Wie aber dieses Licht die vorhergehenden Stadien der Ideengeschichte des Jahvevolkes erhellt, so bewährt sich die Kraft dieses Lichtes auch in dem weiterhin folgenden Verlauf der Geistesgeschichte dieser Nation.

Eines der dunkelsten Probleme, die in diesem Verlaufe liegen, ist die Stellung des Propheten Hesekiel zu den Opfergesetzen und zur Kultusgesetzgebung überhaupt. Wie konnte, so fragen wir fast erschreckt, nach dem Propheten, der den Opfervorschriften einen

---

1) „Und (= aber) sein *Herz* hat dieses Volk von mir fern sein lassen“ (Jes. 29, 13).

sekundären Rang zuwies, ein Prophet auftreten, der sich am Ausbau der Kultusordnung direkt beteiligte?

Eine wirklich befriedigende Antwort auf diese Frage fließt nur aus dem Jeremiaspruch 7, 22 f., wenn er so verstanden wird, wie es oben als allein sprachgemäß begründet worden ist. Ja gewiß, so lautet die darin gegebene Direktive, die Opfergesetze gehören nicht zum fundamentalsten Bestand der Bundesgesetzgebung, und die in dieser enthaltenen Prinzipien der Religiosität oder Pietät (vgl. Exod. 20, 2—12) und der sittlichen Grundleistung (vgl. 13—17) sind als Hauptgradmesser der Bundestreue des Jahvevolkes in ihrem historischen Rechte zu schützen. Aber mehr, als diese Degradierung der Opfervorschriften, liegt in jenem Jeremiaspruch auch wieder nicht. Als Ausdrucksmittel der Pietät, die zu jenem Fundament von irgendeinem Ausgangspunkte her, wie z. B. aus dem Völkerzusammenhang, sich hinzugefügt haben, konnten sie gelten, solange sie nicht das Fundament verdecken und selbst Fundament sein wollten.

Mehr, als eine solche akzessorische Stellung, wollte aber auch Hesekiel den Kultusordnungen nicht beilegen. Denn wie scharf hat er doch an seinen Zeitgenossen die Verletzungen der wahren Religiosität und alle Arten der Immoralität getadelt! Wie sehr war ihm auch für die Zukunft die Ersetzung des gefühllosen und schwerfälligen Herzens durch ein empfindsames und gewilliges Herz, also die innerliche Erneuerung die Hauptsache, wie die Grundstelle 36, 25—27 beweist! Wie sehr lag auch ihm die Anfachung des patriotischen Gemeinsinnes und die Verhütung alles Treubruchs auf der Seele (37, 15 ff.)! Auch seine Sorge für den Wiederaufbau des Tempels hat den Zweck, daß Israel sich seiner früheren Verschuldungen schäme (43, 10). Was sodann betonte er bei der Besprechung der Kultusdiener mehr, als den Bundesbruch der vergangenen Generationen (44, 7)? Mitten zwischen den Kultusvorschriften schaltet er eine ernste Warnung ein, die Volksvergewaltigung und andere soziale Rechtsverletzungen früherer Zeiten künftighin zu unterlassen (45, 9—15), und darauf kommt er in 46, 18 noch einmal zurück. Auch die Sorge für eine wohlwollende Behandlung der Fremden bewegt

ihn (47, 22 f). Aber wenn auch für Hesekiel der Kultus keineswegs das einzige oder gewöhnliche Mittel, die Jahvezugehörigkeit zu betätigen, war, so beteiligte sich dieser Gottessprecher allerdings an der Ausgestaltung des nur akzessorischen Mittels der Pietätserweisung, weil das Volk durch eine ausgebildete Gottesdienstordnung beständig vor Wiederholung seiner Untreue gewarnt werden sollte. Unter diesem Gesichtspunkt konnte auch Maleachi (3, 4) daran erinern, daß das Opfergeschenk Judas und speziell Jerusalems in den Tagen des grauen Altertums [1]) und in Jahren der Vorzeit Gott angenehm gewesen sei, wobei er an Davids Opfer gedacht haben kann, das ausdrücklich als erfolgreiches Mittel der Gottesversöhnung erwähnt ist (2. Sam. 24, 25). Jedenfalls ist Maleachi mit seinem schneidigen Protest gegen Heuchelei, Pessimismus und alle Immoralität (1, 6 ff.; 2, 17 usw.) völlig vor der Anklage geschützt, die religiös-moralischen Grundprinzipien der Bundesverpflichtung des Jahvevolkes in den Hintergrund gedrängt zu haben.

Wie das Licht, das von dem Jeremiaspruch 7, 22 f. ausströmt, an diesen prophetischen Äußerungen seine negative Scheidekraft beweist, so zeigt dieses Licht seine positive Stärke in dem mannigfachen Widerschein, den die in jenem Spruch am hellsten aufflammende Wahrheit in der Lieder- und Spruchpoesie Israels entzündet hat.

Die einzelnen Strahlen dieses Reflexes sollen aber, obgleich ich die neuerliche Herabdatierung der Psalmen- und Sentenzenliteratur Israels keineswegs begründet finden kann [2]), einfach nach der Reihe, in der sie innerhalb der Sammlung des althebräischen Schrifttums begegnen, betrachtet und auch nur in bezug auf einige besonders strittige Punkte analysiert werden.

Mit der ergreifenden Frage „Ewiger, wer darf in deinem Zelte Gast sein, wer auf deinem heiligen Berge wohnen?“ und der ernsten Antwort „wer unbescholten wandelt und Gerechtigkeit übt und in seinem Herzen Getreues redet usw.“ (Ps. 15, 1 ff.) beginnt die Reihe dieser Lichtpunkte, und sie setzt sich fort in

1) Beachte die gleiche Bezeichnung der davidisch-salomonischen Periode in Amos 9, 11 und vgl. Micha 7, 14.

2) Vgl. meine „Einleitung ins Alte Testament“, S. 393 ff.

24, 1—6, speziell 40, 7; 50, 7—15; 51, 18 f.; 69, 31 f.; Prov. 21, 3; Sirach 32 (bei Luther: 35), 1 ff.; Judith 16, 16.

Von diesen Stellen müssen einige erörtert werden, teils weil ich einen positiven Beitrag zu ihrem Verständnis liefern zu können meine, und teils, weil neuere Versuche, ihren Sinn zu deuten, beleuchtet werden müssen.

In Ps. 40, 7 sagt der Dichter: „An Schlacht- und Speisopfer hast du kein Gefallen, der du Ohren mir gegraben hast; Brand- und Sündopfer hast du nicht gefordert“. Der mittlere Satz kann nur bedeuten: zum Hören auf die aus der Geschichte und aus der Prophetie heraustönenden Gedanken und infolgedessen zum Gehorsamsein hast du, mein Schöpfer, mich ja befähigt. Dies klingt ja auch mit 1 Sam. 15, 22 und Jer. 7, 22 f. zusammen. Wesentlich ebenso deutete diesen Satz auch schon das Targum mit „Ohren zu vernehmen deine Erlösung hast du mir gegraben“, und die LXX widerstreitet nicht, nur hat sie, die dunkle Stelle wie öfters verkennend (vgl. z. B. 103, 5 oder 127, 2), statt des zu erwartenden speziellen Ausdrucks *ὦτα* oder *ὠτία* vielmehr das umfassendere *σῶμα* gesetzt. Es ist kein Anlaß zu der Voraussetzung, daß jemals der Text אז גו כוננת לי vorlag, wie King annahm [1]). Ferner Grimme [2]) „wagt die Emendation עזבם כרת לי“. Er meint auch, daß er diese Worte mit „sie zu meiden hast du mir befohlen“ übersetzen dürfe. Das wäre nun freilich der Gipfel des Gegensatzes gegen die Opferdarbringung. Aber erstens ist diese Konjektur unnötig — der überlieferte Text ist wesentlich, wie von mir, so auch von Philippson, Delitzsch, Bäthgen, Duhm, H. Keßler [3]) verstanden worden. Zweitens hat er nicht gezeigt, wie aus seinem neuen Text der alte geworden sein könnte, und drittens hat er nicht erwiesen und hätte er nicht erweisen können, daß das einfache karath le die Bedeutung „befehlen“ besaß. Denn es kommt zwar zweimal (1 Sam. 11, 2 und 2 Chron. 7, 18) ohne b^erîth vor, aber

---

1) E. G. King, Psalms in Three Collections (1898) z. St.

2) Hub. Grimme, Psalmenprobleme. Untersuchungen über Metrik, Strophik und Paseq des Psalmenbuchs (1902), S. 48.

3) H. Keßler im „Kurzgefaßten Komm.“ zu den Psalmen (1899) z. St.

heißt doch „mit jemandem ein Abkommen treffen, oder ihm eine Bundesverheißung geben“. Aber während durch diese Konjektur, die gegen den Wert der Opfer protestierende Kraft dieser Stelle gesteigert werden würde, wollte B. Jacob dieser Stelle eine solche Kraft gar nicht zuerkennen[1]).

Er bemerkt über Ps. 40, 7, worin er den soeben behandelten Satz oznájim karitha li einfach für „unverständlich“ erklärt, folgendes (S. 279): „Es ist falsch, עלה וחטאה zu übersetzen: ‚Brandopfer und Sündopfer begehrst du nicht‘. Ein Sündopfer, das fällig war, mußte dargebracht werden. Kein Psalmist hätte sagen können: Gott verlange es nicht. Sündopfer heißt חטאת. חֲטָאָה ist das Feminum von חֵטְא und kommt siebenmal vor. Sechsmal heißt es Fehltritt, Sünde, Anlaß und Gelegenheit dazu. So muß es auch das siebente Mal dasselbe bedeuten, und man hat durchaus kein Recht zu bestimmen: ‚חֲטָאָה nur hier für das sonst gebräuchliche חטאת.‘ Es ist zu übersetzen: ‚Ganzopfer(=geben) und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht‘. Es ist dasselbe wie Jes. 1, 13: לא אוכל און ועצרה.“

Auffallend ist, daß Jacob in dieser seiner absichtlich ganz zitierten Bemerkung über Ps. 40, 7 mit keiner Silbe den ersten Satz dieses Verses, nämlich zèbach umincha lo chaphasta berührt. Dieser Satz „an Schlacht- und Speisopfer hast du keinen Gefallen“ existiert für ihn gar nicht. Wenn er denselben beachtet hätte, würde er wohl bemerkt haben, daß durch jenen ersten Satz nicht das Urteil unterstützt wird, welches er über den letzten Satz des 7. Verses gefällt hat. Aber dieses Urteil ist auch an sich nicht unanfechtbar. Denn die Behauptung „Kein Psalmist hätte sagen können usw.“ enthält eine unbewiesene Vorausnahme. Dem gegenüber soll nicht J. D. Michaelis zitiert werden[2]), aber an Jer. 7, 22 f. ist Jacob zu erinnern. Ferner entsprechen sich im ersten und dritten Satz von V. 7 das Schlachtopfer (זבח) und das Brandopfer (עלה). Sollen sich da nicht auch die beiden anderen Wörter mincha und chᵃṭa'a entsprechen und letzteres also einen kultischen Akt bezeichnen? Das alles hat Jacob nicht berücksichtigt und will doch behaupten, daß chᵃṭa'a hier nicht das Sündopfer bezeichnen könne[3]). Denn für dieses stehe immer die Form chaṭṭāth. Er erwähnt bei dieser Behauptung aber wieder nicht, daß

---

1) B. Jacob hat in der „Zeitschrift für die alttest. Wissenschaft“, Bd. XVII, „Beiträge zur Einl. in die Psalmen“ veröffentlicht und dabei auch „die angeblich opferfeindlichen Stellen, nämlich die Psalmen 40. 50. 51“ behandelt.

2) J. D. Michaelis, Critisches Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, den 16., 40. und 110. (1759), S. 318.

3) Überdies hat er nicht erwähnt, jedenfalls nicht gewußt, daß auch Ch. A. Briggs in seinen Messianic Prophecies p. 329 (vgl. Brown-Driver-Briggs, Hebrew-English Lexicon, Part IV, 1895, p. 308ᵃ) in Ps. 40, 7 übersetzt hat: „whole burnt-offering with sin.“

auch chaṭṭāth überaus häufig „Sünde" bedeutet. War es nun, weil chaṭa'a und chaṭṭāth in der Bedeutung „Sünde" zusammenstimmten, nicht sehr natürlich, daß sie auch die Bedeutung „Sündopfer" miteinander teilten? Aber bei diesem chaṭa'a (40, 7) wird die Bedeutung „Sündopfer" nicht nur durch den Parallelismus der Sätze und die sonstige Synonymität von chaṭa'a und chaṭṭāth empfohlen, sondern auch der verbale Ausdruck lō scha'alta „du hast nicht gefordert" spricht dafür. Denn daß Gott Brandopfer **und Sünde** nicht gefordert habe, war doch allzu selbstverständlich. Ganz etwas anderes ist es, wenn Jes. 1, 13 gesagt ist: „ich ertrage nicht Nichtswürdigkeit und Festversammlung". Auf diese Stelle konnte Jacob sich nur deshalb berufen, weil er die Aussage „hast du nicht gefordert" (Ps. 40, 7) in „magst du nicht" umdeutete. Richtig haben also schon die alten Versionen das Wort חטאה (chaṭa'a) in Ps. 40, 7 als einen Ausdruck für Sündopfer gefaßt: Targum: קוּרְבַּן חַטָּאתָא; Peschita: „Opfer für Sünde" (שלמא דחלף חטהא); *ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας*, Hieron.: holocaustum et pro peccato. Richtig ist diese Auffassung auch z. B. von Hupfeld-Nowack, Delitzsch, Bäthgen, H. Keßler und Duhm z. St., Kautzsch in „Heil. Schrift A. T." und in den Wörterbüchern von Gesenius-Buhl [14] und Siegfried-Stade s. v. vertreten worden.

Die nächste Stelle (Ps. 50, 7—15) lautet in ihren Hauptbestandteilen so: [8] Nicht auf Grund deiner Schlachtopfer richte ich dich und deiner Brandopfer immerdar vor mir. [9] Nicht nehme ich aus deinem Hause einen Farren, aus deinen Hürden Böcke; [10] denn mir gehört alles Getier des Waldes usw. [12] Wann ich hungerte, würde ich es dir nicht sagen, denn mir gehört die bewohnte Erde und ihre Fülle. [13] Soll ich Fleisch von Stieren essen und Blut von Böcken trinken? [14] Bringe als Schlachtopfer Gott Dank dar und bezahle dem Höchsten deine Gelübde [15] und rufe mich an am Tage der Drangsal, so werde ich dich herausreißen und du wirst mich ehren [1]).

Die da von V. 8 gegebene Übersetzung ist 1) möglich. Denn הוֹכִיחַ in 8ᵃ bedeutet in erster Linie „Ausgleich schaffen, beurteilen, richten" und wird wirklich in dieser Bedeutung gefunden: Gen. 31, 42ᵇ: und schaffte Ausgleich oder richtete; Jes. 11, 3ᵇ: urteilen (Guthe in Kautzschs A. T.); Hi. 13, 15: als recht darstellen oder rechtfertigen, denn auf das bloße „darlegen" (Bäthgen in Kautzschs A. T.) kam es nicht an. Auch das Niqtal in Gen. 20, 16, wo

1) Betreffs der einzelnen grammatischen Erscheinungen dieses Abschnittes siehe meine „Syntax", S. 683.

es zweifellos „du bist gerechtfertigt“ (Kautzschs A. T.) oder „thou art justified“ (Brown-Driver-Briggs s. v.) heißt, sichert diese Bedeutung des Hiqtil hōkhīach. Sie wird auch in den neuesten Wörterbüchern anerkannt (z. B. bei Siegfried-Stade: als recht darstellen, rechtfertigen; bei Brown-Driver-Briggs: decide, judge, prove). Folglich kann diese Bedeutung auch in Ps. 50, 8 vorliegen. Ferner kann die Negation lō hier ebenso zwei aufeinanderfolgende Sätze verneinen, wie dies oft der Fall ist. Kommt ja dasselbe Satzpaar „Strafe mich nicht usw.!“ in Ps. 6, 2 mit wiederholter und in 38, 2 mit nur einmal gesetzter Verneinung vor (viele Parallelen gibt meine „Syntax“ § 352 u w) [1]). Ebenso ist es eine häufige, obgleich nicht ebenso bekannte Erscheinung, daß eine Präposition vor zwei, drei oder vier Substantiven fungiert. Dies ist in meiner „Syntax“ § 319 genauer untersucht worden, und dabei ist auch dies nicht selten beobachtet worden, daß die Rektion einer Präposition sich auf zwei aufeinanderfolgende Stichoi erstreckt: „indem er zu Jerusalem spricht: ‚Du sollst gebaut werden‘ und (zum) Tempel: ‚Du sollst gegründet werden‘“ (Jes. 44, 28b) usw. (§ 319 l m). 2) Die von mir vorgeschlagene Deutung ist aber auch notwendig. Dies beweist der Kontext. Denn die Opferhandlungen müssen als Grund des göttlichen Wohlgefallens in V. 8 abgelehnt sein, weil die Opfer*mittel* mit solcher Energie als für Gott gleichgültig hingestellt sind (V. 9—13) und die Ersetzung der Opfer durch dankbare Gesinnung und Gebet kategorisch gefordert wird (V. 14. 15). Dazu kommt, daß die jetzt herrschende Auffassung des 8. Verses unlösbare Schwierigkeiten schafft. Man prüfe doch selbst folgende Deutungsversuche! Das Targum umschrieb die Textaussage so: „Nicht wegen deiner Schlachtopfer [2]),

---

1) So hatte ich in meinen Psalmenvorlesungen immer geurteilt und sogar Ps. 50, 8b in „Syntax“ § 352 u mit aufgeführt, als ich am 24./11. 1897 bei Raschi las: ולא נגדיר וג׳ und darauf auch im Michlal Jophi entdeckte: פירוש ולא עולותיך ולא שזכר עומד במקום שנים. Raschi aber hat die Stelle anders aufgefaßt, wie weiterhin gezeigt werden soll, und wie die Stelle nach dem Michlal Jophi zu verstehen sein sollte, ist unbekannt, da dieser Kommentar nichts weiter, als die soeben zitierten Worte, über V. 8 enthält.

2) Das bloße ך steht an der Pluralform (Dalman, Gramm. des palästinischen Aramäisch, 2. Aufl. 1905, S. 109).

die du im Exil nicht [!] vor mir dargebracht; denn deine Brandopfer, die deine Väter vor mir dargebracht, sind beständig vor mir." Eine solche Veränderung des Textes richtet sich selbst. Die LXX sagt: *οὐκ ἐπὶ ταῖς θυσίαις σου ἐλέγξω σε, τὰ δὲ ὁλοκαυτώματά σου ἐνώπιόν μού ἐστι διὰ παντός.* Damit stimmen im wesentlichen folgende Versionen überein: Pesch.: „Nicht wegen deiner Schlachtopfer tadelte[1]) ich dich, und deine Brandopfer sind vor mir in aller Zeit"; Vulg.; Luth. Auch Raschi faßte הוכיח im Sinne von „zurechtweisen", wie daraus hervorgeht, daß er „auf Grund deiner Schlachtopfer" durch „wenn du mir nicht Schlachtopfer bringst" ersetzt. Bäthgen (1904) übersetzt: „Nicht deiner Brandopfer wegen will ich dich rügen, sind doch deine Brandopfer immer vor mir", und damit stimmen Kautzsch und H. Keßler wesentlich zusammen. Kaum wesentlich variiert auch Duhm mit den Worten: „Nicht wegen deiner Opfer rüge ich dich, da deine Vollopfer täglich vor mir sind", und auch Brown-Driver-Briggs lassen הוכיח in Ps. 50, 8ª „reprove" bedeuten (p. 407ª)[2]). Zur Erklärung des Gedankenzusammenhanges von V. 8ª bemerken die Neueren folgendes: Hupfeld-Nowack: „Nicht darum rüge ich dich, daß du mir keine oder zu wenig Opfer brächtest — daran ist kein Mangel — von etwas Höherem ist die Rede." Bäthgen deutet 8ª durch „Gott will dem Volke keine Vorwürfe machen, weil es ihm keine oder nicht genügende Opfer darbrächte", und H. Keßler setzt zu Schlachtopfer in 8ª „als wären sie nicht zahlreich genug"[3]). Man setzt also den in 8ª stehenden Ausdruck „wegen deiner Schlachtopfer" in „wegen des Nichtvorhandenseins oder der Ungenügendheit deiner Opfer" um. Aber weil das Pronomen possessivum „deiner" bei „Schlachtopfer" steht, ist jenes erstere einfach unmöglich und das andere schwerlich mit dem Texte vereinbar. Ferner V. 8ᵇ wird von Hupfeld-Nowack durch das oben angeführte parenthetische „daran ist kein Mangel"

1) Das 'Aqtel von kᵉsas heißt „vituperavit, redarguit" (Brockelmann, Lexicon syriacum s. v.).

2) Auch M. B. d'Eyragues (Les Psaumes etc. Paris 1904) übersetzt V. 8ª: „Je ne te châtierai pas."

3) Delitzsch und Duhm bemerken nichts zur Erklärung von 8ª.

als Kausalsatz gedeutet. Dasselbe geschieht bei Delitzsch mit den Worten „die Israel ja ununterbrochen darbringt“ und bei Bäthgen mit „denn er sieht ja fortwährend den Altar von Brandopfern rauchen“, und Duhm beginnt 8[b] einfach mit „da“. Aber die Satzverknüpfung mit „und“ wäre, da zwei Arten von Opfern, also zwei ganz ähnliche Größen, in beiden Sätzen genannt sind, sehr unnatürlich, und für we würde ein deutliches kî zu erwarten sein, und wie soll dies, daß die Schlachtopfer keinen Grund zum Tadel gegen Israel bilden sollen (8[a]), dadurch begründet werden, daß eine andere Opferart beständig vor Jahve steht? Wie ferner soll bei der jetzt herrschenden Deutung von V. 8 dann V. 9 ff. angeknüpft werden? Hupfeld-Nowack sagen zur Anknüpfung von V. 9 vorsichtigerweise gar nichts. Aber nach Delitzsch soll V. 9 ausdrücken: „Denn er braucht die Opfer nicht“, nach Bäthgen: „Solcher Opfer bedarf Gott nicht“, nach Keßler: „Die Tiere an sich braucht Gott nicht erst von den Menschen zu empfangen“, nach Duhm: „Denn er hat die Tiere nicht nötig.“ Aber was für ein Grund läge darin für die Aussage „Deiner Schlachtopfer wegen tadle ich dich nicht, sind doch deine Brandopfer immer vor mir“, die nach der jetzt herrschenden Deutung in V. 8 enthalten sein soll? Die Worte „Nicht nehme ich aus deinem Hause einen Farren usw.“ (V. 9 ff.) enthielten dann keinen Grund für die Unterlassung des Tadels (8[a]), und zu dem angeblich begründenden Satze „sind doch deine Brandopfer beständig vor mir“ (8[b]) wäre die Aussage „Nicht nehme ich aus deinem Hause einen Farren usw.“ (9 ff.) der reine Gegensatz, um nicht zu sagen, der reine Hohn.

Also bei der üblichen Auslegung von Ps. 50, 8 kann keine gesunde logische Beziehung zwischen V. 8 und 9—15 hergestellt werden. Diese ist nicht einmal dadurch zu ermöglichen, daß das Possessivum „dein“ in „aus deinem Hause usw.“ (9[a]) betont wird. Denn das „dein“ von 8 und 9[a] geht auf das ganze Volk zurück, das in 7[a] genannt ist. Faßt man aber V. 8 ff. so auf, wie es nach dem Wortlaut am nächsten liegt, wie es der Sprachgebrauch ermöglicht und der logische Zusammenhang fordert, dann sagen V. 8 ff. dies aus: die Tieropfer entsprechen nicht

der Idee vom weltbeherrschenden (V. 10—12) und geistigen Gotte (V. 13), der gemäß seinem Wesen nur durch Seelenleistungen des Menschen befriedigt werden kann (V. 14 f.). Eine solche Aussprache über die Tieropfer war aber um so leichter möglich, wenn die Opferforderungen nicht zum fundamentalen Bestand der alttestamentlichen Bundesbedingungen gehörten, und solche Gedanken konnten sich im Hinblick auf den sich anbahnenden Synagogengottesdienst oder in der Zeit der Gefangenschaft hervordrängen. Darauf haben mich die entsprechenden Worte in Ps. 69, 31—34 geleitet, wonach sich über die Verneinung der absoluten Notwendigkeit von Tieropfern die Demütigen und Armen und Gefangenen freuen (ʿanawim und ebjônim und asîrîm). Ein ähnlicher Gedanke blitzt ja auch in den Worten „Das ist ein Fasten, das ich gern haben mag usw.: Brich dem Hungrigen dein Brot usw.!" (Jes. 58, 6—10) hervor, und „Inbegriff der Schönheit" (Ps. 50, 2) wird Zion auch Klagel. 2, 15 genannt.

Bei Ps. 50 erwähnt B. Jacob (s. o. S. 376) den 8. V. überhaupt nicht und über V. 14 sowie 23 meint er, die Übersetzung „opfere Gott Dank" „müsse durchaus verworfen werden" (S. 274). Denn „dem Hebräer heiße זבח unter allen Umständen ‚schlachten' in ganz konkretem Sinn. Niemals, so oft das Wort auch vorkomme, werde es in übertragenem Sinn gebraucht". Aber „Dank opfern" gebe auch gar keinen Sinn, sobald man sich von dem Bild Rechenschaft gebe. Denn der Dank könne doch nur der Opferer, aber nicht der Geopferte sein (S. 275). Schließlich sei es noch sehr fraglich, ob תודה irgendeinmal Dank heiße und nicht durchweg: Preis, Anerkennung, Geständnis (S. 276). Dies sind aber lauter unbegründete und unbeweisbare Behauptungen. Denn זבח „schlachten" (ein Opfer) bedeutete eben „es darbringen". Daher konnte זבח sein Objekt auch in dem der Gottheit dargebrachten Dank oder Preis haben. Wenn er sagt, in „Dank opfern" müsse Dank der Opferer sein, so hat er Dank und Dankbarkeit nicht auseinandergehalten. — Er meint aber, gegen die Übersetzung „opfere Gott Dank" spreche auch das parallele שַׁלֵּם נדריך. Denn nodarîm bezeichne immer wirkliche konkrete Gelübde, niemals stehe es in übertragenem Sinne (S. 275). Aber die Übersetzung „Dank opfern" kann dadurch in keinem Fall verhindert werden. Denn die Forderung „bezahle deine Gelübde!" fordert nur Treue in der Erfüllung übernommener Verpflichtungen, die Gesinnung des Pflichtbewußtseins und der Beständigkeit. Durch diesen Satz wird beim vorhergehenden זבח תודה die Übersetzung „opfere Dank!" nicht verhindert, sondern begünstigt. — Also keineswegs notwendig, ja nicht einmal irgendwie wahrscheinlich ist die von Jacob gegebene Übersetzung von Ps. 50, 14 f.: „Schlachte Gott

eine תּוֹדָה (ein Anerkennungsopfer) und bezahle dem Höchsten deine נְדָרִים, dann magst du mich (das nächste Mal) am Tage der Not anrufen (es **bedarf** nicht der Opfer), ich werde dich erretten und du magst mir daraufhin wieder Ehre antun (mit einem Opfer, תּוֹדָה)" (S. 276 f.). — Das Auffallendste bei seiner Behandlung von Ps. 50 ist wieder dies, daß er bei seiner Deutung von V. 14 den oben S. 380 f. beleuchteten Gedankenzusammenhang des ganzen Gedichtes nicht in Betracht gezogen hat. Wie kann nach solcher negativen Aussprache über den Wert, welchen Opfer für den geistigen Gott besitzen (Ps. 50, 8 ff.), den unmoralischen Menschen (V. 16—21) als die Leistung, wodurch sie das Wohlgefallen dieses Gottes erwirken können, die Darbringung eines äußerlichen Dankopfers in V. 14 und 23 empfohlen werden? „Die Umdeutung von Ps. 50, 14" findet sich also nicht, wie Jacob S. 278 sagt, im „Targum, Talmud, Raschi", sondern bei ihm selbst [1]).

In bezug auf die Worte „**Nicht an Schlachtopfer hast du, Gott, Gefallen** usw." (Ps. 51, 18 f.) muß Jacob selbst zugeben: „Hier kann man in einem gewissen Sinn von einem geistlichen Opfer reden" (S. 278). Aber er will trotzdem folgende Auslegung von V. 19 vorziehen: „זִבְחֵי אֱלֹהִים ein Fest, wie es Gott gefällt, ist das Wesentliche und allenfalls Genügende ein zerbrochener Geist." Dies ist aber schlechterdings nicht die Meinung der Textworte זִבְחֵי אֱלֹהִים רוּחַ נִשְׁבָּרָה („Schlachtopfer Gottes sind ein **zerbrochener**, d. h. hinsichtlich seiner Selbstgerechtigkeit und Selbstsucht geknickter, **Geist**"). Dazu kommt auch hier der Widerspruch des Kontextes (V. 18: „Nicht an Schlachtopfer hast du, Gott, Gefallen usw.").

Die Grundsentenz der hierher gehörigen Sätze klingt in folgenden Stellen weiter: „Ich will den Namen Gottes im Lied (**schîr**) loben und will ihn im Bekenntnis rühmen, und das

1) **Jacob** hat deren Deutungen nicht angeführt und nicht einmal die Talmudstelle zitiert. — Das **Targum** von Ps. 50, 14 lautet: „Unterdrücke einen bösen Gedanken, und es wird vor Gott angerechnet werden wie das Schlachten eines Dankopfers" (כבוש יצרא בישא ויתחשיב קדם יי כניכסת תודתא); **Targum** zu 50, 23: „Wer einen bösen Gedanken opfert usw."; **Sanhedrin** 43b: Ps. 50, 23a = „Jeder, der sein (Herzens-) Gebilde (dasselbe Wort jéṣer, wie in Gen. 8, 21!) opfert"; **Raschi** zu Ps. 50, 14: „Leg ein Selbstbekenntnis ab (התוודה) über deine Handlungen und bekehre dich zu mir! Dies ist ein Schlachtopfer, woran ich Gefallen habe, und danach löse dem Höchsten deine Gelübde ein, denn dann werden sie zum Wohlgefallen angenommen."

wird für Jahve mehr wert sein, als ein Rind (schôr) usw." (Ps. 69, 31 f.); ferner in „Gerechtigkeit und Rechtsvollzug üben, ist für Jahve vorzüglicher, als Schlachtopfer" (Prov. 21, 3); sodann in „Wer das Gesetz hält, bringt viele Opfer dar; ein Darbringer eines Heilsopfers ist der, der die Gebote beobachtet usw." (Sirach 32, 1 ff.)[1]) und in „Gering ist alles Schlachtopfer zum Wohlgeruch und höchst geringfügig alles Fett zum Brandopfer für dich; wer aber den Herrn fürchtet, ist groß immerdar" (Judith 16, 16 [17]).

So hat sich der Gedanke vom sekundären Rang der Opfervorschriften, der in den Überlieferungen der mosaischen Zeit zwar nicht verhüllt (Exod. 20, 21 f.; Deut. 5, 28 ff.), aber in dem Jeremiaspruch 7, 22 f. am hellsten zum Vorschein gebracht worden war, auch in den späteren Schriften des Judentums Ausdruck verschafft. Auch Philo kennt „zehn Hauptstücke (*κεφάλαια*), von denen erzählt wird, daß sie nicht durch einen Interpreten offenbart worden sind", und betont diesen Unterschied in der Verkündigung der zehn Grundprinzipien und der anderen Gesetzespartien sehr stark[2]).

III.

Hat demnach der Jeremiaspruch 7, 22 f. sich nur als das klarste Wiederaufleuchten eines großen Gedankens der alttestamentlichen Religion erwiesen, so drängt sich sofort die Frage auf, wie dieser Hervorbruch sich in die Ideengeschichte Israels einfügt, und die Erkenntnis der geistesgeschichtlichen Stellung dieses Jeremiaspruches wird uns zur Ausmessung seiner literarkritischen Tragweite hinüberleiten.

Gewiß war der Gedanke, daß Sittlichkeit die Hauptbasis der

1) Der hebräische Wortlaut von 32 (= 35), 1—10 ist noch nicht aufgefunden, wie man aus den Facsimiles hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus in Hebrew (1901) und Strack, Die Sprüche Jesus', des Sohnes Sirachs (1903), S. 27, ersieht.

2) Philo, De praemiis etc. § 1; de decalogo § 5: „Den einen Teil der Gesetze hat Gott selbst, ohne einen anderen dabei zu gebrauchen, durch sich allein verkünden wollen." Ähnlich lautet es in § 29 und 33, und auch in De specialibus legibus § 2 (Mangey II, p. 300) liest man: „Die zehn Worte, die Gott selbst ohne Prophet und Interpret verkündete."

Gottesverehrung bildete, auch schon im älteren Israel nicht unbekannt. In den „zehn Worten" von Exod. 20, 2—17 (vgl. 34, 28 usw.)[1]) und im „Bundesbuch" (20, 22—23, 33) überwiegen die moralischen Forderungen, und wie in Sauls Geschichte der Gehorsam gegen die göttlich-prophetische Weisung in den Vordergrund gerückt wird, so klingt ein gar energisch moralischer Ton aus dem an David gerichteten Satz „Du bist der Mann" heraus, und auch in des großen Thisbiters ganzer Geschichte (1 Kön. 17—2 Kön. 2) hören wir nur von einem einzigen Opfer: dem Siegesopfer des lebendigen Gottes gegenüber Baal. Trotzdem ist es auffallend, daß in die Geschichte von der Wirksamkeit aller Propheten von Samuel bis Elia und Elisa nur eine einzige Hindeutung auf die Präponderanz der sittlichen Leistung eingeflochten ist (1 Sam. 15, 22). Diese Hinweise begegnen in der prophetischen Wirksamkeit von Amos bis Jeremia viel häufiger, und wie steigert sich da auch die Schärfe dieser Hinweise von der bloßen Konstatierung einer Tatsache, nämlich des Nichtvollzugs der Opfer während der Wüstenwanderung (Amos 5, 25), bis zu der sich selbst verneinenden rhetorischen Frage Jesajas und der apodiktischen Verneinung Jeremias! Das muß einen Anlaß gehabt haben — Prophetenrede und Geistesgeschichte Israels laufen ja einander parallel —, und wir würden schon von selbst diesen Anlaß in der steigenden Detaillierung und Betonung der Kultusvorschriften suchen, wenn uns nicht Jesajas kultusgeschichtliches Wort „vom eingelernten Menschengebot" (29, 13) und endlich auch eine Äußerung Jeremias zum Auffinden dieses Anlasses hinleitete.

Diese Äußerung Jeremias liegt in 8, 8 vor.

Der nicht fragliche V. 8[a] lautet: Wie wollt ihr sagen: „Weise sind wir und die Weisung Jahves ist bei uns"? Sodann V. 8[b] beginnt mit „Fürwahr siehe." Der dann folgende Ausdruck לַשֶּׁקֶר kommt zehnmal vor: Lev. 5, 24; 19, 12; 1 Sam. 25, 21; Jer. 3, 23[a]; 5, 2[b]; 7, 9; 8, 8[b]; 27, 15; Sach. 5, 4 und Mal. 3, 5. An sechs von diesen Stellen steht dieser Ausdruck bei „schwören" und bedeutet „gemäß dem Trug oder zum Trug d. h.

1) Über deren Alter vgl. meine „Einleitung ins A. Testament", S. 57 f. 200 f.

trügerisch": Lev. 5, 24; 19, 12; Jer. 5, 2[b]; 7, 9; Sach. 5, 4; Mal. 3, 5. Von den übrigbleibenden vier Stellen heißt 1 Sam. 25, 21: „Fürwahr oder nur zum Trug d. h. erfolglos habe ich gehütet oder gewacht." Ferner in Jer. 3, 23[a] bedeutet לַשֶּׁקֶר „gemäß und zum Truge", wenn auch sonst die Übersetzung „Fürwahr trügerisch [erschallt] von Hügeln her [der lärmende Naturkultus], von Bergen her" unsicher ist. Sodann 27, 15 lautet: „Sie weissagen in meinem Namen gemäß und zum Trug = auf lügenhafte Art und zur Täuschung." Was bedeutet לַשֶּׁקֶר endlich an der zehnten Stelle (8, 8[b])? Dies hängt von dem Sinn des darauffolgenden עָשָׂה ab.

Sollte עָשָׂה ein Objekt haben oder nicht?

Viele Analogien empfehlen die Annahme, daß zu jenem Verbalausdruck ein Objekt hinzugedacht war. Denn das Pronomen, das eine vorher erwähnte Größe vertritt, ist im Hebräischen oft als selbstverständlich weggelassen, wie z. B. in וַיָּבֵא „und brachte" (sie, eam; Gen. 2, 19[a] usw., in meiner „Syntax", S. 342, Anm. 1). Ebendieselbe Brachylogie findet sich speziell auch bei dem hier in Frage stehenden Verb עָשָׂה in Gen. 6, 22[a] (und da machte [es] Noah) usw. und z. B. sollte auch וַתַּעַשׂ in Prov. 31, 13[b] sein Objekt in den vorher erwähnten Materialien „Wolle und Flachs" haben, so daß gemeint war: „und verarbeitete es mit dem Eifer ihrer Hände" (vgl. „Syntax" § 306e). Die nächstliegende Meinung des Textes von Jer. 8, 8[b] ist also, daß hinter עָשָׂה sich unwillkürlich ein Pronomen ergänzt, welches sich auf die vorher erwähnte Tora Jahves bezog.

Das עָשָׂה könnte hier aber auch objektlos gebraucht sein. So steht עשׂה in מתי אעשׂה וג' Gen. 30, 30 („Wann soll auch ich für mein Haus tätig sein, arbeiten oder wirken?"); Exod. 5, 9; 1 Kön. 20, 40 usw. („Syntax" § 209c). Aber diese Tatsache, daß das Zeitwort עשׂה auch objektlos vorkommt, macht es noch nicht sicher oder ganz wahrscheinlich, daß das עשׂה von Jer. 8, 8[b] als ein solches absolutes gemeint gewesen ist. Denn die angeführten Stellen (Gen. 30, 30 usw.) enthalten eben im unmittelbar vorhergehenden Kontext keine Größe, die das natürliche Objekt zu dem Verb עשׂה bilden könnte. Aber Jer. 8, 8[b] nennt vor עשׂה eine

Größe, welche das natürliche Objekt der Tätigkeit eines Schreibergriffels ist, nämlich die Tora Jahves, und ein auf sie bezügliches Fürwort eam konnte auch im vorhandenen Konsonantentext ohne dessen Änderung beabsichtigt sein; denn die Aussprache עָשָׂה oder עָשָׂהּ konnte gemeint sein. Es ist deshalb unbestreitbar, daß die Weisung (oder das Gesetz) Jahves sich unwillkürlich als Objekt zu diesem Verbum des Machens ergänzt. Folglich bleibt die Auslegung „Fürwahr, siehe, auf lügenhafte Art oder zum Trug ist tätig gewesen mancher (vgl. „Syntax“ § 256) Lügengriffel von Schreibern“ eine unnatürliche.

Einen anderen Charakter kann sie aber am wenigsten durch die alten Versionen bekommen. Denn das Targum gibt: „Trüglich (לְשִׁקְרָא) macht mancher Schreiber ein trügerisches Schreibrohr, um zu verfälschen.“ Die Peschita bietet: „Zur Lüge ist gemacht das lügnerische Schreibrohr Schreibern.“ Das entspricht der LXX: εἰς μάτην ἐγενήθη σχοῖνος ψευδὴς γραμματεῦσιν, aber Hieronymus gibt: „Mendacium operatus est stylus mendax scribarum.“ Hauptsächlich jene ersteren drei weichen in unmöglicher Weise vom Hebräischen ab, und es ist nicht anzunehmen, daß dieses einst so gelautet hat, wie jene Transskriptionen es voraussetzen. Auch berief sich Rosenmüller (Scholia ad l.) wahrscheinlich ohne Grund auf Hieronymus, indem er in כַּשֶּׁקֶר das כּ als Index des Akkusativs faßte (vgl. „Syntax“ § 289). Jedenfalls ist dies ganz unmöglich gemeint gewesen. Für die Annahme eines objektlosen עָשָׂה hat Graf sich nur darauf berufen, daß bei עָשָׂה kein Suffix stehe, und ohne Erörterung ist ein objektloses עָשָׂה auch von Giesebrecht („zur Lüge arbeitet der Lügengriffel der Schriftgelehrten“) und von v. Orelli („betrüglich arbeitet der Lügengriffel der Schriftkundigen“) angenommen worden.

Die Hauptsache aber ist dies, daß bei dieser Auffassung des hier stehenden עָשָׂה als eines intransiven Verbs (= tätig sein) man doch unwillkürlich die vorher erwähnte Tora zum Gegenstand dieser Tätigkeit machen muß. Unwillkürlich muß man zu dem Satze „auf lügenhafte Art (oder zum Truge, zur Täuschung) ist tätig gewesen der Lügengriffel“ hinzudenken: in bezug auf die Tora Jahves. Die trügerische Arbeit dieses Lügengriffels muß eben scheinbar die Behauptung der damals dominierenden Partei, daß die Tora Jahves bei ihnen oder in ihrem Besitze sei, begründet haben. Für die richtige Auffassung des עָשָׂה ist es wieder nur eine Nebensache, daß jener Griffel nur scheinbar die erwähnte Behauptung begründete. Er war doch in be-

zug auf die Tora Jahves tätig, obgleich nur scheinbar, indem er daran arbeitete, ohne sich auf einen göttlichen Impuls stützen zu können.

Der Ausdruck „auf lügenhafte Art“ wurde von Chr. B. Michaelis (in Joh. Heinr. Michaelis' Vetus Test. hebr. z. St) unrichtig so gedeutet: „Ad fallendum i. e. ad fovendam apud se aliosque securitatem et florentissimi status praesumptionem“, und ein überraschendes Quidproquo lieferte Dav. Qimchi in seiner Erklärung: „Wer auch immer das Schreibrohr hergerichtet hat, um sie (אותה, eam, die Tora) zu schreiben, hat es vergeblich (erfolglos, לחנם) hergerichtet, und so schreiben Trügerisches die Schreiber; sie haben sie (אותה, eam, die Tora) umsonst (לחנם) geschrieben, denn indem ihr sie nicht aufrecht erhaltet, so ist es, als wenn sie nicht geschrieben wäre. לשקר ist לחנם wie in אך לשקר שמרתי (1 Sam. 25, 21).“ Diese Deutung ist ganz unmöglich. Denn die vorhergehenden Worte „Wie wollt ihr sagen: ‚Weise sind wir, und die Tora Jahves ist bei uns‘?“ repräsentieren die verneinte Behauptung „Ihr habt die Tora Jahves nicht“, und diese Behauptung kann nicht durch die Bemerkung begründet werden, daß die angeredeten Personen die Tora Jahves nicht erfüllen (Qimchi). לשקר kann hier überhaupt nicht den Sinn „vergeblich hat gearbeitet usw.“ besitzen. Denn sicher hatte der Griffel doch Skripturen zuwege gebracht, und von einem „resultatlosen Griffel“ der Schreiber könnte ganz und gar nicht die Rede sein. Trotzdem ist Qimchis Deutung des לשקר durch לחנם „erfolglos“ auch im Michlal Jophi reproduziert worden, und ohne einen Vorgänger zu nennen, hat auch Köhler (Lehrbuch der bibl. Gesch. II, 2, S. 29) übersetzt: „Vergeblich hat gearbeitet der vergebliche Griffel der Schreiber.“

Weil also die Auffassung des עשה als eines intransitiven Zeitwortes (= „sich betätigen“) doch schließlich zur Ergänzung der Tora als der Sphäre dieser Tätigkeit zurückführt, so ist jene erstere Deutung vorzuziehen, wonach עשה sein Objekt in der vorher erwähnten Tora haben sollte. Dann könnte aber immer noch auf zweifache Art übersetzt werden: entweder *α*) „Fürwahr, siehe, auf lügenhafte Weise (oder zum Trug) hat sie (eam, die Tora Jahves) hergestellt mancher Lügengriffel von Schreibern“, oder *β*) „Fürwahr, siehe, zur Lüge hat sie (die Tora Jahves) gemacht mancher usw.“. Auf letztere Weise übersetzt auch Keil, der ausdrücklich sagt: „Näher liegt die Ergänzung von תורת י' zu עשה“, Duhm, Cornill, und „in Lüge verwandelt“ übersetzt Rothstein in Kautzschs A. T. *α*) Nach jener ersteren Übersetzung würde ausgesagt sein, daß der Lügengriffel die vorher erwähnte Tora Jahves in ihrem

ganzen Umfange hervorgebracht habe. Diese Aussage ist nicht wahrscheinlich. β) Wahrscheinlicher ist die Deutung „Zur Lüge hat sie gemacht mancher Lügengriffel von Schreibern". Diese Auffassung wird auch durch folgende Momente unterstützt. Die Redensart „etwas zu etwas machen" steht z. B. auch Jer. 37, 15ᵇ, und שֶׁקֶר besitzt den konkreten Sinn von „eine täuschende Sache" auch z. B. in שֶׁקֶר נִסְכּוֹ „ein trügerisches Objekt ist sein Gußbild" (Jer. 10, 14) oder in שֶׁקֶר הַחֵן „eine trügerische Sache oder eine Quelle der Täuschung ist die Anmut" (Prov. 31, 30). In diesem konkreten Sinne kann שֶׁקֶר auch in Jer. 8, 8ᵇ stehen, und die Konsonanten konnten auch ohne Einschluß des Artikels (= leschèqer) gemeint sein. Dann sollte der Sinn von Jer. 8, 8ᵇ dieser sein: Die Grundlage der von den damals in Juda dominierenden Ständen geltend gemachten Tora Jahves sei wirklich göttliche Tora; aber diese Grundlage habe durch manchen Lügengriffel von Schreibern falsche Zusätze bekommen. Also nicht „die Tora Jahves" sei im Besitze der damals in Jerusalem dominierenden Personen, sondern ein daraus verfälschtes Produkt.

Durch welche Tätigkeit wurde diese Alteration der Tora vollzogen? Drechsler (Die Unwissenschaftlichkeit usw., S. 121) deutet: „Ihr habt in Person eurer Schriftgelehrten längst durch die Auslegungskünste der Verblendung und Selbsttäuschung das Gesetz zur Lüge — so nämlich betrachtet, wie es in eurem Verständnis existiert — gemacht." Auch Keil erklärt: „Durch falsche Deutung und Anwendung." Aber nach dem Wortlaut bezog sich die Tätigkeit jenes Lügengriffels auf die Gestaltung der Tora selbst. Davon, daß jene Tätigkeit sich auf die Abfassung von Auslegungsschriften bezogen habe, steht im Texte nichts. Nein, wenn von der Tätigkeit eines stilus scribentis die Rede ist, denkt man nicht zunächst an interpretari. Dazu geben auch die Stellen Esr. 7, 11; Neh. 8, 1. 4. 9. und 2 Chron. 34, 13 keinen positiven Anhalt.

Welche inhaltlichen Elemente der Tora Jahves wurden von jener Alteration betroffen?

Diese Frage ist von Graf in seinem Jeremiakommentar gar nicht gestellt worden, und ihre Beantwortung ist schwierig. Denn α) es besteht vielleicht die Möglichkeit, daß 8, 8ᵃ darauf hinzielt,

die dominierende Partei berufe sich auf die Tora Jahves zur Legitimierung ihres Topheth-Kultus im Tale Ben-Hinnom südlich von Jerusalem (7, 31 ff.). So haben v. Orelli und Giesebrecht jene Frage beantwortet. Dann wäre die Tora Jahves so verfälscht worden, daß dem Gotte Jahve in ihr die Forderung des Kindesopfers zugeschrieben worden wäre. Zur Empfehlung dieser Annahme kann man daran erinnern, daß in 7, 31[b] und 19, 5 Jahve dagegen protestiert, die Kinderopfer geboten zu haben. Indes in 7, 31 heißt es: „Sie haben die Höhenaltäre von Topheth gebaut usw., ihre Söhne usw. zu verbrennen." Nicht steht dort: Sie haben gesagt: Jahve oder seine Propheten haben uns befohlen, die Höhenaltäre von Topheth zu bauen usw. Ferner in 19, 5 heißt es gar: „Sie haben die Baalshöhenaltäre gebaut, ihre Söhne im Feuer als Brandopfer für Baal zu verbrennen." Können sie wirklich niedergeschrieben haben, daß Jahve Brandopfer für Baal befohlen habe? Endlich in Hes. 20, 25, worauf v. Orelli und Giesebrecht sich weiter berufen, liest man: „So gab ich ihnen denn Satzungen, die nicht ersprießlich waren, und Rechtssätze, durch die sie nicht ihr Leben erhalten konnten." Dies kann gar nicht zur Erläuterung von Jer. 8, 8 dienen, denn Jeremia behauptet, daß Leute, die Jahve fern standen, die Tora Jahves gefälscht haben, aber Hesekiel sagt 20, 25 aus, das Jahve selbst Satzungen gegeben hat, die nicht ersprießlich waren usw. β) Aber wenn trotzdem die Beziehung von Jer. 8, 8 auf 7, 31 nicht einfach für unmöglich erklärt werden kann — obgleich Duhm sie gar nicht ins Auge gefaßt hat —, so verlangt doch die determinierte Form „die Tora Jahves" (8[a]), daß jene Deutung mindestens noch eine Erweiterung erfahre. Dazu kommt, daß 8[a] sich zunächst auf die Worte „Mein Volk kennt nicht die Rechtsnorm Jahves" (7[b]) zurückbezieht. Diese kann schließlich in nichts anderem, als in den religiös-sittlichen Grundprinzipien liegen, die 7, 22 f. als das Fundament der Gottesenthüllung betont waren. Also 8, 8 tadelt mindestens auch dies, daß die erst wieder in 7[b] gemeinte moralische Grundnorm Jahves (8[a]) in den Hintergrund gedrängt worden ist, indem manche die Grundprinzipien der Tora Jahves überwuchern ließen und

so die göttliche Weisung ihres sittigenden Einflusses auf die Volksseele beraubten — ein Vorspiel von der Überwucherung des Gesetzes, gegen die in Matth. 15, 1 ff. protestiert werden mußte.

Wer aber sind endlich die sopherîm von Jer. 8, 8?

Das Wort sôphēr ist ein Denominativ von sépher „Buch" und bezeichnet also Schrifturheber, Schriftbeflissene, Schriftkundige. Welchem Stande aber haben die hier gemeinten Schriftsteller angehört? Nun V. 10 tadelt an den Propheten und Priestern in individualisierender Ausdrucksweise, daß sie „zustande bringend Trug" (עֹשֶׂה שָּׁקֶר) seien. Also da wird ihnen genau dieselbe Tätigkeit zugeschrieben, die in 8ᵇ beklagt ist. Folglich ist nach dem Kontext jener trügerische Griffel von Schriftstellern im Kreise der unwahren Propheten und der Priester zu suchen.

Demnach ist einerseits nicht bloß an die von Jeremia oft (14, 14 usw.) bekämpften Prophetenrivalen zu denken, wie Raschi vom עט שקר סופרי נביא[י]כם sprach, und wie Graf bemerkte: „Jeremia hat hauptsächlich, wie aus dem folgenden Verse hervorgeht, nur die falschen Propheten im Auge." Dieser ersteren Annahme gegenüber bemerkte Keil richtig: „Die Worte sind durchaus nicht auf die Tätigkeit der falschen Propheten einzuschränken, sondern beziehen sich zugleich auf die Tätigkeit der Priester, die das Volk im Gesetz zu unterweisen hatten und durch irrige und falsche Belehrung über den Inhalt des Gesetzes dasselbe irreführten."

Anderseits ist auch nicht an die Priester allein zu denken, wozu Giesebrecht neigt, was Baudissin (Einleitung ins Alte Test. 1901, S. 184. 417) als „gewiß" bezeichnet und Cornill annimmt. Denn תורת יהוה, die bei Jeremia überhaupt in 2, 8 (hier ohne ausdrückliche Beifügung von Jahve, aber so, daß nur an dessen Tora zu denken ist); 6, 19; 8, 8; 9, 12; 16, 11; 18, 18; 26, 4; 31, 33; 32, 23; 44, 10. 23 erwähnt ist, braucht nicht ausschließlich im legislativen Sinne gemeint zu sein. Außerdem sind in 2, 8 zu den Priestern noch die „Handhaber der Tora" durch „und" hinzugefügt [1]). Nun sind ja in vielen Stellen des Alten Testaments (Deut. 33, 10 usw.) [2]) und auch bei Jeremia selbst 18, 18 [3]) die Priester als Überlieferer der Tora bezeichnet. Trotzdem kann zur Erklärung der Worte „und die Handhaber der Tora" (2, 8) nicht gesagt werden „d. i. die Priester" [4]).

1) Zu תפשׂי התורה wies Rosenmüller in den Scholia zu Jer. 2, 8 treffend auf den Parallelismus von תפשׂי המלחמה und אנשׁי המלחמה (Num. 31, 27 f.) hin.

2) Die ganze Reihe siehe in m. „Einleitung", S. 155.

3) „Nicht soll Weisung (Tora) dem Priester abhanden kommen."

4) Graf z. St.; vgl. Keil: „sind auch die Priester"; Rosenmüller:

Denn daß 2, 8 „die Trennung zwischen den Priestern und den Männern der Tora rein poetisch“ (Giesebrecht) sei, ist schon an sich nicht recht greifbar und stößt sich außerdem daran, daß vier Kategorien aufgezählt werden, aus denen sich der herrschende Stand zusammensetzte: die Priester und die Handhaber des Gesetzes und die Hirten (= Herrscher) und die Propheten [1]. Deshalb wird man sich mit der Annahme begnügen müssen, daß 2, 8 von den Priestern die Richter unterschieden sind, wie auch in Deut. 17, 9 hinter den הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם als Entscheidern von Streitigkeiten noch ausdrücklich הַשֹּׁפֵט erwähnt ist, wie es dort auch in V. 12 heißt „zum Priester usw. oder zum Richter“, wie ferner auch in 19, 17 „die Priester und die Richter“ nebeneinander stehen, und wie auch Jesaja unter den herrschenden Klassen den שׁוֹפֵט aufzählt (3, 2, wie „der Richter“ noch in 1, 26; Hos. 7, 7; 13, 10; Mich. 7, 3 erwähnt ist). Demnach ist der Griffel der Schriftsteller, der die Tora Jahves alterieren wollte, im Kreise der Prophetenrivalen und der Priester und auch solcher Leute zu suchen, die sich noch sonst — zur Rechts- oder Unrechtspflege — mit dem Gesetz befaßten und übrigens auch zum Teil Leviangehörige gewesen sein können.

Duhm, der den Abschnitt 2, 4—13 als eine spätere Einschaltung hinstellen will [2], sieht in „den sich mit der Tora Befassenden“ (2, 8) „die Schriftgelehrten, die in den ersten Jahrhunderten des Nomismus wohl meist mit den Priestern zusammenfielen“. (In 8, 8 übersetzt er Sopherim durch „Buchmänner“, ohne ihren sonstigen Stand zu besprechen.) Seine Deutung befindet sich also auf der Bahn, die schon Qimchi mit den Worten „Die Handhaber der Tora sind die Weisen, die die Tora lernen“ [3] und Raschi mit der kurzen Note „Die Handhaber der Tora sind das Synedrium“ [4] mit großem Erfolg betreten haben.

Jedenfalls „werden in Jer. 8, 8 f. nicht ‚die Weisen‘ bekämpft, sondern Gesetzeskundige (ספרים), die sich weise dünken, aber durch die Verfälschung des Gesetzes sich als unweise erzeigen“, wie mit Recht Paul Kleinert bemerkt [5].

Die Auslegung des Satzes vom Lügengriffel der Schriftsteller hat den geistesgeschichtlichen Anlaß des Ausspruches 7, 22 f. in die wirksame Beleuchtung des schärfsten Gegensatzes gestellt. *Die Grundlage der Gottesforderungen an Israel war also damals in großer Gefahr, verkannt zu werden.*

„nequo vero illi a sacerdotibus diversi“; v. *Orelli*: „was zum Amt der Priester und Leviten gehörte“; *Cornill*: „sind gleichfalls die Priester.“

1) Michlal Jophi z. St.: הם נביאי השקר.

2) Siehe dagegen S. 336.

3) *Qimchi*: תופשי התור׳ הם החכמי׳ לומדי התורה.

4) *Raschi*: תופשי התורה סנהדרין.

5) *P. Kleinert*, Zur Idee des Lebens im A. Test. (in „Theol. Studien u. Krit.“ 1897, S. 693 ff.), S. 719.

Der Geist aber, der die wahre Religion begründet hatte, hat auch über den Bestand seines Werkes gewacht. Von der Herausführung Israels aus Ägypten an hat er Propheten in die religionsgeschichtliche Bahn getrieben, die seine Organe waren (7, 25), und als einer dieser Herolde hat Jeremia aufs lauteste verkündigt, was den Grundton der Gottesenthüllung an Israel gebildet hat, und hat dagegen protestiert, daß dieser Grundton der Religiosität und Moralität von anderen Stimmen übertäubt werde.

Jener Jeremiaspruch, der so nach seinem positiven Sinn, seiner kultusgeschichtlichen Stellung und seinem geistesgeschichtlichen Anlaß betrachtet worden ist, schloß nicht aus, daß es außer der grundlegenden Gottesforderung noch andere gottentsprungene Direktiven gab, durch welche die Grundforderung ihren Inhalt bekam. Ja, zu „dem ganzen Wege", d. h. dem allseitigen Lebensprogramm, dessen Anordnung nach Jer. 7, 23 einst in Aussicht gestellt wurde, konnten auch Opferbestimmungen gehören. Die Hauptsache waren diese jedenfalls nicht, so daß sie im Vordergrunde der Gottesenthüllung hätten stehen müssen, wie manche Leute auch zu Jeremias Zeit dachten; aber von der Gesamtsumme der religiösen Anordnungen brauchten sie trotzdem nicht ausgeschlossen zu sein. Allerdings noch auf Jeremias Geschichtsstufe haben die Opfervorschriften nicht zu den Forderungen des Gottes gehört, in dessen Namen er redete (6, 19 f. usw.), und auch noch nach Hesekiel sollten die Kultushandlungen nur ein pädagogisches Surrogat des religiös-sittlichen Verhaltens sein.

Weil nun das Opfer für die alttestamentliche Religion zunächst ein Akt der natürlichen religiösen Pietät war [1]), der sich gleich dem Gebet von den Vätern her vererbt hatte und vom Geiste der wahren Religion nur in sekundärer Weise in seinen Dienst

1) Nicht Opferforderung, sondern Bericht über Opferdarbringung beginnt den Reigen der das Opfer betreffenden Stellen im Alten Testament (Gen. 4, 3). Auch dies ist übrigens ein Punkt, in welchem die hebräische Literatur das Niveau der babylonisch-assyrischen überragt. Denn nach dieser steht es so: Wie der Bildung der Erde unmittelbar die Einrichtung von Kultstätten folgte, so wurde der Mensch auch bald nach seiner Erschaffung mit religiösen Verpflichtungen beauftragt (Joh. Jeremias in der Encyclopaedia Biblica, Vol. IV [1903], col. 4118).

genommen wurde: deshalb war es auch möglich, daß die Opferspendung von demselben Jeremia als Bestandteil des Kultus erwähnt wurde (17, 26; 31, 14; 33, 11. 17 ff. 22). Denn etwas anderes ist es, die Zugehörigkeit der Opfervorschriften zu den göttlich-prophetischen Forderungen verneinen, und wieder etwas anderes, die Opfer und andere Handlungen unter den Elementen des Gottesdienstes aufführen. (Im übrigen sind diese Sätze des Buches Jeremia und deren Bedeutung für die Pentateuchkritik in meiner „Einleitung ins Alte Testament", S. 219—221 usw. 337 f. erörtert worden.) Das Auftauchen von Bestrebungen, das Ursprungs- und Wertverhältnis der Religiosität und Moralität einerseits und der äußerlichen Kultushandlungen anderseits zu koordinieren, rief jene Proteste des jahvetreuen Prophetismus hervor, die den Gegenstand der vorstehenden Untersuchung gebildet haben.

2.

Das Verbot des Eides in der Bergpredigt.

Von

Lic. theol. **Ernst Rietschel**, Pfarrer in Sachsendorf i. S.

Die sittlichen Weisungen Jesu sind in letzter Zeit mehrfach eingehender behandelt worden [1]). Bedeutsam ist vor allem ein Aufsatz von W. Herrmann, der in ausgezeichneter Weise zeigt, inwieweit Jesu Weisungen auch für die Christen unserer Zeit gelten. Aber ein wichtiges Verbot der Bergpredigt, bei dem die Denkweise Jesu besonders hart mit den Anforderungen der Gegenwart

1) Jacoby, Neutestamentliche Ethik. 1899. Grimm, Die Ethik Jesu. 1903. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. 1904. Vgl. auch Zahn, Kommentar zum Matthäusevangelium. 2. Aufl., 1905.

zusammenzustoßen scheint, wird dabei auffallenderweise nicht erwähnt — das Verbot des Eides Matth. 5, 33—37. Es paßt auch schlecht in die Dreiteilung hinein, in die Herrmann die verschiedenen Gebote und Verbote einordnen will [1]). Es ist weder zu erklären aus der Erwartung des nahen Weltendes, denn so weit kann bei Jesus die dadurch bedingte Gleichgültigkeit gegen die irdischen Ordnungen nicht gegangen sein, daß sie ihn bestimmte, die zur Feststellung der Wahrheit dienenden rechtlichen Einrichtungen einfach zu verwerfen. Noch ist es zu verstehen als unmittelbare Folgerung aus dem Gebote der Liebe, denn, wie schon Luther richtig erkannt hat [2]), kann gelegentlich auch umgekehrt eine eidliche Versicherung zur Liebespflicht gegen den Nächsten werden. Noch stellt es sich endlich dar als Forderung, die nur unter Umständen aus besonderen Situationen heraus für die Jünger Jesu erwachsen kann, denn eine solche Erklärung, die an anderen Stellen der Bergpredigt durchaus berechtigt ist, wird hier durch den Wortlaut des strikten Verbotes völlig ausgeschlossen. So steht denn das Eidverbot in gewissem Sinne isoliert den übrigen Weisungen Jesu gegenüber und fordert eine besondere Erklärung. Wenn die sich nur in befriedigender Weise geben ließe! Aber ein Vergleich der neuesten, sich vielfach widersprechenden Auslegungen zeigt, daß es noch immer daran fehlt. Kaum an einer anderen Stelle der Bergpredigt bleibt so sehr der Eindruck eines noch ungelösten Problems wie bei den Worten Jesu über den Eid.

Im folgenden will ich nicht einen neuen Versuch zur Lösung des Problems machen, sondern nur einen alten Versuch mit besserem Beweismaterial erneuern. Ich behaupte nämlich, und hoffe es als mindestens sehr wahrscheinlich erweisen zu können, daß Jesus bei seinem Verbote nur an promissorische oder Zusageeide, nicht aber an assertorische oder Aussageeide gedacht hat. Schon F. Socin, Grotius, Episcopius und bis zu einem gewissen Grade Bengel, in neuerer Zeit ein Aufsatz von Ficker, haben diese Ansicht vertreten [3]), doch ohne Erfolg. Tholuck weist

1) A. a. O. S. 51 ff.

2) Erl. Ausg. 43, S. 129.

3) Socinus, Concionis Christi quae habetur cap. V—VII apud

sie in seinem Kommentar zur Bergpredigt kurz ab, noch kürzer erwähnt sie B. Weiß, als wäre sie nichts als ein wunderlicher Einfall [1]), und damit scheint sie für die neutestamentliche Exegese endgültig abgetan. Doch ist sie neuerdings auch von einem Nichttheologen wie Paulsen, der offenbar ohne Kenntnis seiner Vorgänger nur durch den bloßen Eindruck der Worte dazu bestimmt ist, wenigstens als Vermutung wieder aufgenommen [2]). Ihm verdanke ich die Anregung, diesem Erklärungsversuch weiter nachzugehen, wobei sich mir ergab, daß er sich durch weit bessere Gründe stützen läßt, als seine bisherigen Vertreter vorgebracht haben, und daß er wohl imstande ist, mit den übrigen Erklärungsversuchen zu konkurrieren, ja sie aus dem Felde zu schlagen.

Die Schwierigkeit, die das Eidesverbot der Bergpredigt der Erklärung bereitet, liegt bekanntlich weniger in den Worten Jesu selbst als in dem Widerspruch, in dem sie zu anderen Stellen der Schrift zu stehen scheinen. V. 34: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμόσαι ὅλως* in Verbindung mit V. 37: *ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δὲ περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν* ist deutlich ein absolutes Verbot des Schwörens, und alle Versuche, das *ὅλως* abzuschwächen, sei es durch Übersetzung mit „im allgemeinen“ und dgl., sei es durch Beziehung allein auf die im folgenden angeführten Eidschwüre, oder unter dem *περισσόν* etwas anderes zu verstehen als den Eid selbst, sind als mißlungen zu betrachten [3]). Aber wie stimmt damit die Schätzung des Eides im Alten Testament und in verwandten neutestamentlichen Stellen?

Matth. evang. explicatio, bibliotheca fratrum Polonorum 1656, I, p. 24 sqq. Grotius, Annotationes in Matthaeum, opp. theol. Basil. 1732, II, p. 56 sqq. Episcopius, Notae breves in XXIV priora capita Matthaei, opp. theol. 1650, I, p. 29 sq. Bengel, Gnomon novi testamenti, z. d. St.: „imprimis promissoriis juramentis interdicit Christus“. Ficker, Der Eid, eine exegetisch-ethische Studie, in der „Zeitschrift für die gesamte lutherische Theologie und Kirche“ 1870, S. 627 ff. Irrtümlich führt Tholuck, Die Bergrede Christi, 5. Aufl., 1872, S. 230 auch den Socinianer Wolzogen an.

1) Tholuck a. a. O. Weiß in Meyers Kommentar z. d. St.

2) „System der Ethik“, 1. Aufl., S. 542, Anm.

3) Vgl. Tholuck, S. 224.

Wie stimmen damit die eidartigen Versicherungen, die sich bei Paulus, ja bei Jesus selbst finden? Wie läßt sich überhaupt ein solches absolutes Eidverbot im Zusammenhang der Lehre Jesu verstehen? Unleugbar ergeben sich aus alledem sehr gewichtige Gründe gegen die Annahme, als habe Jesus bei seinem Verbot ausnahmslos alle Eide in jeder Form und unter jeder Bedingung gemeint. Doch ist hier scharf zwischen Beweiskräftigem und nicht Beweiskräftigem zu unterscheiden.

Schwerlich mit Recht ist Hebr. 6, 16 zum Beweise herangezogen. Wenn dort von einem Eide Gottes gesprochen und zur Illustration darauf hingewiesen wird, daß auch Menschen bei einem μεῖζον schwören, und daß bei ihnen der Eid aller Widerrede ein Ende macht, so ist solcher Hinweis zumal bei dem ganz in der Geschichte des Alten Testaments lebenden Verfasser so naheliegend und natürlich, daß man daraus keinen Schluß auf die Geltung und Bedeutung des Eidverbots Jesu innerhalb der christlichen Gemeinde machen darf.

Auch auf Stellen wie Deut. 6, 13: „Deinem Gott sollst du dienen und bei seinem Namen schwören", und ähnliche (Deut. 10, 20; Jes. 45, 23; 65, 16; Jer. 12, 16; 23, 7. 8) ist mit Unrecht Gewicht gelegt worden. Das Schwören ist dort nicht eigentlich Gegenstand, sondern Voraussetzung des Gebots; es ist nicht gesagt, daß unbedingt geschworen werden soll, sondern daß, wenn geschworen wird, es bei dem wahren Gott geschehen soll. Aber anders ist es, wenn Ex. 22, 10 f. die Eidesleistung im Gerichtsverfahren angeordnet ist [1]). Da haben wir ein ausdrückliches göttliches Gebot des Eides, auf das sich auch zu Jesu Zeit die gerichtliche Praxis berufen konnte; sollte wirklich ein direkter Widerspruch dagegen denkbar sein im Munde dessen, der das Gesetz nicht auflösen, sondern erfüllen wollte? An keiner anderen Stelle der Bergpredigt ist ein solcher Widerspruch zu finden. Selbst in den schärfsten Antithesen zu dem den Alten Gesagten ist doch niemals von Jesus ein Verbot dem, was im Alten Testament

1) Es ist ein Fehler, daß die betr. Stellen, soviel ich sehe, bisher nicht auseinandergehalten sind.

geboten war, entgegengesetzt, sondern höchstens, wie bei der Frage der Ehescheidung und der Wiedervergeltung dem, was im Alten Testament als erlaubt und als berechtigter Grundsatz hingestellt war. Die Forderung, den Ehebund ungelöst zu bewahren und dem Gegner mit selbstverleugnender Liebe entgegenzukommen, kann doch auch erfüllt werden bei strengem Gehorsam gegen das alttestamentliche Gesetz, das Verbot jeder Eidesleistung einschließlich der vor Gericht geforderten nicht. Nimmt man hinzu, daß die gerichtlichen Eide schon im Gesetz und auch zu Jesu Zeit wahrscheinlich stets die Form der Abjuration hatten [1]), der sich die zu Beeidigenden kaum entziehen konnten, so ist es nicht gut denkbar, daß Jesus in sein Verbot auch diese Art von Eiden habe einschließen wollen.

Man hat ferner gemeint, die Schriftstellen, in denen von einem Eidschwur Gottes die Rede sei (so öfter im A. T., aber auch Luk. 1, 73; Apg. 7, 17; Hebr. 6, 13), machten es unmöglich, daß Jesus jeden Eid ohne Ausnahme als ἐκ τοῦ πονηροῦ bezeichnet habe. Doch würde dieser Einwand dann hinfallen, wenn für Jesus der Grund seines Eidverbotes eben in dem Abstand der Menschen von Gott liegen sollte, so daß das den Menschen Verbotene für Gott ganz in der Ordnung wäre. Ähnlich wird zu urteilen sein über den Schwur des Engels Apok. 10, 5 ff.

Dagegen kann man gegen die Annahme eines absoluten Eidverbotes im Munde Jesu mit Recht sein eigenes Verhalten geltend machen. Freilich am wenigsten den Schwur, den er nach Matth. 26, 63 f. vor dem Hohen Rat abgelegt haben soll [2]). Es ist schon beachtenswert, daß weder Markus noch Lukas in ihren Parallelberichten die von Matthäus erwähnte Beschwörung durch den Hohenpriester haben. Aber selbst wenn man hierin dem ersten Evangelisten folgen will, frage man sich nur einmal: Wie hätte denn Jesus, auch wenn er den gerichtlichen Eid verurteilt hätte, sich dem Hohenpriester gegenüber verhalten sollen? Hätte er jede

1) Siegfried in dem von Guthe herausgegebenen „Kurzen Bibelwörterbuch" s. v. Eid.

2) So gleichsam als eiserner Bestand in fast allen Kommentaren und Darstellungen der Ethik; das Richtige nur bei Jacoby S. 87.

Antwort verweigern und damit den Vorwurf der Feigheit oder Verstocktheit auf sich laden sollen? Oder hätte er bei seiner Antwort erklären sollen, er gebe sie nur als einfache Aussage, nicht als Eid ab? Wie absurd, etwas derartiges zu fordern! Also mag immerhin seine Aussage vor Gericht als beschworen gegolten haben, so ist damit noch gar nicht ausgemacht, ob auch er selbst sie so aufgefaßt hat, oder ob er sie nicht vielmehr als schlichte Aussage auf die ihm vorgelegte Frage abgegeben hat. Letzteres wird um so wahrscheinlicher, als auch nach dem Berichte des Matthäus in Jesu Antwort das nach der jüdischen gerichtlichen Praxis zu erwartende „Amen" [1]) fehlt.

Anders aber steht es allerdings mit den Beteuerungen, die nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus mehrfach gebraucht hat, vor allem der Bekräftigung seiner Worte durch Amen [2]). Daß dies für Jesu Rede charakteristische Amen eine ungleich stärkere Bedeutung hat, als unser „wahrlich", hat neuerdings Dalman in seinem Buche über die Worte Jesu betont; ja, man empfängt aus seinen Ausführungen den Eindruck, er würde dem Amen in Jesu Munde wohl den Charakter einer eidlichen Versicherung zusprechen, wenn nicht eben das Eidverbot Matth. 5 ihn daran hinderte [3]). Weniger möchte ich die Berufung Jesu auf des Vaters Zeugnis, die sich bei Johannes findet (Joh. 5, 32; 8, 18), hierher rechnen.

Ähnlich steht es bei Paulus. Die verschiedenen Beteuerungsformeln, die er gebraucht, um die Wahrheit seiner Worte zu bekräftigen (Röm. 1, 9; 9, 1; 1 Kor. 15, 31; 2 Kor. 1, 23; 11, 31; Gal. 1, 20; Phil. 1, 8; 1 Tim. 6, 13; 2 Tim. 4, 1), sind zweifellos ein *περισσόν*, das über die einfache Bejahung erheblich hinausgeht. Aber sollte das wirklich nur eine aus dem Judentume herübergenommene schlechte Gewohnheit sein [4])? Mir scheinen alle jene Beteuerungen nicht des Apostels unwürdig zu sein, sondern durchaus den Geist seelsorgerischer Liebe zu atmen.

1) Vgl. über diesen Gebrauch des „Amen" Num. 5, 22.

2) Das verdoppelte Amen findet sich nur bei Johannes.

3) Dalman, Worte Jesu, I, S. 185 f.

4) So Weinel, Paulus, S. 279.

Dann aber sind sie schwer vereinbar mit der Geltung eines absoluten Eidverbotes in der christlichen Gemeinde. Wollte man sich aber darauf berufen, daß es doch keine eigentlichen Eidschwüre, sondern nur eidartige Versicherungen seien, so wäre solche Unterscheidung am wenigsten nach dem Sinne dessen, der gerade in der Bergpredigt seine Jünger angewiesen hat, ihre Worte nicht nur nach der äußeren, gesetzlich festgelegten Norm zu beurteilen [1].

Überhaupt spricht gegen ein absolutes Eidverbot im Munde Jesu auch vor allem der Umstand, daß ein solches aus den einfachen sittlichen Grundgedanken seiner Lehre kaum abgeleitet werden kann. Zwar ist es nicht zweifelhaft, daß er alle Eide, die leichtfertig, überflüssig oder in irgendeiner Weise unwahrhaftig waren, verworfen hat. Aber daneben gilt doch die treffende Bemerkung von Wendt: „Es läßt sich im Zusammenhange der Lehre Jesu von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes kein Grund einsehen,

---

1) Ungenügend ist, was B. Bauer in seiner sonst sehr viel Gutes enthaltenden Schrift (Der Eid, eine Studie, 1884) gegen das Beispiel von Jesus und Paulus vorbringt. Nach ihm hat Jesus um der menschlichen Sünde und Schwachheit willen, die in dem beim Schwören eigenmächtig angerufenen Gerichte Gottes nicht bestehen könne, den Eid unbedingt verboten (S. 50). Aber nicht nur für Jesus, weil er an dieser Schwachheit und Sünde keinen Anteil habe, soll das Verbot nicht gelten (S. 51), sondern ebensowenig auch für Paulus, weil er als neuer Mensch, in dem Christus lebe, darüber hinausgewachsen sei (S. 53 ff.). Dann gilt also das Verbot des Eides nach Bauer nur für die Anfänger im Christentum, nicht für die reifen Christen. Aber das ist doch unvereinbar mit den übrigen Anweisungen der Bergpredigt, vor allem der Forderung der Vollkommenheit Matth. 5, 48. — Im übrigen kommt Bauer da, wo er das Eidverbot eingehender zu begründen sucht, der hier vertretenen Ansicht ziemlich nahe. Um zu zeigen, daß in jedem menschlichen Eid ein Unrecht liege, fragt er: „Können wir nun das, was wir vor Gott geloben, auch so, wie es vor ihm geziemt, recht und ganz erfüllen, und seinem Willen vollkommen genügen? Und sofern es sich um Güter, die zur Verbürgung seines Wortes als Pfänder dargeboten werden, handelt: hat der Mensch das für ein zu reichendes Pfand nötige Verfügungsrecht über sie, oder wenigstens eine sichere Anwartschaft und Hoffnung darauf, daß es ihm gewissermaßen anticipando darüber zusteht?“ Daß der in dem zweiten Satze ausgesprochene Gedanke der Verpfändung eines wertvollen Gutes dem biblischen Begriff des Eides fern liegt, wird weiter unten gezeigt werden. Der erste Satz aber gilt doch nur von promissorischen Eiden.

weshalb eine aus Rücksicht auf andere geübte Versicherung des Wortes oder Anrufung Gottes zum Zeugen für die Wahrheit des Wortes den Genossen des Reiches Gottes verboten sein sollte." [1])

Aber wie ist nun der scheinbare Widerspruch zwischen den angeführten Tatsachen und den klaren Worten der Bergpredigt zu erklären? Es bleibt, wenn der Widerspruch nicht einfach anerkannt werden soll, nur die Erklärung übrig: Jesus hat bei seinem Verbot nicht von vornherein an alle Möglichkeiten des Schwörens gedacht, er hat nur ein begrenztes Gebiet im Auge gehabt, für das dann freilich das Eidverbot als ausnahmslos gültig gemeint war. Nun läßt diese Erklärung wieder mehrere Möglichkeiten offen, die von den bisherigen Auslegern auch in Betracht gezogen sind. Man hat auf der einen Seite gemeint, Jesus habe nur an einen bestimmten Zustand der Jüngergemeinde, auf der anderen Seite, er habe nur an eine bestimmte Art von Eiden gedacht.

Die Deutung des Eidverbotes auf einen bestimmten Zustand der Jüngergemeinde, nämlich eine Art von Idealzustand, in dem dieselbe ganz unbeeinflußt von der Sünde der übrigen Welt in brüderlichem Verkehr ihr Gemeinschaftsleben pflegen kann, ist außerordentlich beliebt [2]). Man meint damit alle Schwierigkeiten überwinden zu können. Weil der Eid ἐκ τοῦ πονηροῦ stammt,

1) „Die Lehre Jesu", II, S. 212.

2) Im einzelnen finden sich Modifikationen, je nachdem man mehr an den künftigen Idealzustand oder das gegenwärtige Gemeinschaftsleben der Jünger denkt. So sagt Grimm, S. 216: „Jesus zeichnet ein Ideal, das von innen heraus immer mehr verwirklicht werden soll", vgl. S. 215: „Das Ideal ist zweifellos dies, daß man sich auf das schlichte Ja und Nein jedes Menschen unbedingt verlassen kann." Etwas anders drückt sich Frank aus (System der christlichen Sittlichkeit, 1. Aufl., II, S. 456): „Wenn irgend etwas, so steht doch das eine fest, daß die Bergpredigt es nicht mit den Ordnungen des Staatslebens, sondern mit der im Reiche Gottes, bei den Christen als Gliedern dieses Reiches herrschenden Gesinnung zu tun hat, wie denn die Warnung im Briefe Jakobi ebenfalls den brüderlichen Verkehr der Christen untereinander im Auge hat." Ähnlich die meisten neueren Darstellungen der christlichen Ethik, aber auch Beyschlag, Leben Jesu, 3. Aufl. II, S. 207, Weiß z. St., Jacoby, S. 87; ältere Vertreter dieser Ansicht bei Tholuck S. 227 f.

d. h. nach dieser Erklärung, weil er nur der allgemeinen Herrschaft der Unwahrhaftigkeit und Unbedachtsamkeit im Reden sein Dasein verdankt, deshalb muß er bei allgemeiner Herrschaft der Wahrheit und Gewissenhaftigkeit hinfallen, aber bleibt bis dahin berechtigt und notwendig. Aber man bedenke: Wenn selbst Paulus, der im innigsten seelsorgerischen Verkehr als Christ zu Christen redet, eine Ausnahme von der Regel machen darf [1]), auf welchem Gebiet des menschlichen Gemeinschaftslebens soll dann ausnahmslos die Regel gelten? Offenbar auf keinem, denn mehr oder weniger ist doch in Wirklichkeit jedes von der Sünde der Unwahrhaftigkeit und des Argwohns infiziert. Dann bedeutet Jesu Gebot aber nur soviel als: „so sollte es sein“, aber mit dem Zusatze: „so läßt es sich vorläufig noch nicht machen“, und als ganze Forderung bleibt nur übrig, danach zu streben, daß das Ideal immer mehr verwirklicht werde.

Aber beraubt man, wenn man den schlichten Worten ihre unmittelbar verpflichtende Kraft nimmt, das Gebot Jesu nicht gerade seines Herzpunktes? Gewiß, im vollendeten Gottesreiche wird's keinen Eid mehr geben, genau wie es nach Apok. 21, 22 im himmlischen Jerusalem kein Gotteshaus mehr geben wird. Wo alles Tun der Vollendeten Gottesdienst ist, braucht's keines besonderen Raumes mehr dazu, wo jedes Wort als vollbedacht und wahrhaftig gesprochen und verstanden wird, braucht's keiner Bekräftigung durch Anrufung des göttlichen Zeugnisses. Aber Jesus hat doch hier sicher nicht für solche Vollendungszeit seinen Jüngern, die mitten in der sündigen Welt standen, eine Anweisung geben wollen. Das wäre auch unvereinbar mit sämtlichen übrigen Geboten und Verboten

1) Vgl. Frank, S. 459: „Wie denn jene schwurähnlichen Stellen, in denen Paulus seine Wahrheitsaussage unter Berufung auf Gott als Zeugen bekräftigt, auch so begriffen sein wollen, daß im Urteil der Gemeinde, zufolge eingedrungenen Argwohns, nicht mehr von vornherein feststand, daß das äußerliche Ja oder Nein des Apostels dem innerlichen entspreche, und deswegen Paulus sich veranlaßt sieht, seine Gebundenheit an den Gott, den er zum Zeugen anruft, zu konstatieren.“ Dadurch wird die in der vorigen Anmerkung angeführte Bestimmung Franks noch erheblich beschränkt, und der Zustand, in dem der Eid ganz ausgeschlossen ist, wird auch für ihn zum erst zu verwirklichenden Ideal.

der Bergpredigt. Gerade die beiden Stellen, auf die man sich von jener Seite gern beruft, das Verbot der Ehescheidung und das Gebot, demjenigen, der auf den einen Backen schlägt, auch den anderen hinzuhalten, setzen doch eine schwere Verschuldung des Nächsten voraus und können darum unmöglich von einem Idealzustand, unter Abstraktion von den mit Sünde behafteten empirischen Verhältnissen gemeint sein. Hier wie dort hat Jesus sicherlich eine Weisung für das praktische, faktische Leben geben wollen, die so, wie er sie gemeint hat, jeder Christ erfüllen kann und erfüllen soll [1]).

Aber wie hat denn nun Jesus seine Weisung gemeint? Es bleibt nach dem Gesagten keine andere Erklärung übrig, als daß er bei seinem Verbot nur an eine bestimmte Art von Eiden gedacht habe. Welche Art ist das? Eine ganze Reihe von Auslegern sagen mit geringen Abweichungen im einzelnen: Nur die leichtfertigen Eide des gewöhnlichen Lebens [2]). Man kann sich dabei auf die einzelnen von Jesus genannten Schwurformeln berufen, die allerdings auf solche Eide schließen lassen. Aber darf man wirklich mit Tholuck den Inhalt des Gebotes derart umschreiben: „Nicht nur des Meineids sollt ihr aus Ehrfurcht gegen Gott euch enthalten, sondern des Schwörens überhaupt — solchen Schwörens, wie ihr es im gewöhnlichen Leben ungestraft meint üben zu können"? Darf man also meinen, Jesus habe bei seinem Verbot alles Schwörens nur an solche leichtfertige Eide beim

---

1) Vgl. Herrmann, S. 25: „Ohne Zweifel hat Jesus Forderungen ausgesprochen, von denen er erwartet hat, daß seine Jünger sie unbedingt befolgen würden." Gegen die Annahme, daß Jesus auf einen Vollkommenheitszustand der Jüngergemeinde Bezug nehme, s. auch Tholuck, S. 228, Ficker, S. 633, Bauer, S. 44f., Wendt, S. 212f.

2) Tholuck, S. 230, woselbst auch andere Vertreter derselben Ansicht, Harleß, Christliche Ethik, 7. Aufl., S. 389, Rothe, Theol. Ethik, 2. Aufl., III, S. 585, Zahn z. St., Holtzmann (Neutestamentliche Theologie I, S. 140, vgl. auch den Handkommentar z. St.), der zu V. 34 und 37 die Möglichkeit essäischen Einflusses auf den ersten Evangelisten in Betracht zieht, Heinrici, Die Bergpredigt, begriffsgeschichtlich untersucht, Leipziger Dekanatsprogramm 1905, S. 42f. — Richtig ist hier das negative Resultat, daß die gerichtlichen Eide von dem Verbot Jesu nicht betroffen werden, vgl. S. 396f. und 405.

Himmel, bei der Erde und dergleichen gedacht und sie allein bei seinen Jüngern vorausgesetzt, die ernstgemeinten, bei Gott geschworenen Eide aber, wie sie vielfach im A. T, aber doch auch bei Paulus sich finden [1]), bei ihnen gar nicht in Betracht gezogen, mit anderen Worten, er habe ihnen nur den Mißbrauch, aber nicht den rechten Gebrauch des Schwörens zugetraut? Das ist undenkbar, zumal die Beziehung auf Gott in dem alttestamentlichen Gebote: *Ἀποδώσεις τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου* und auch in den folgenden Sätzen deutlich hervortritt. Mit Recht sagt schon Luther zu den von Jesus angeführten Beispielen: „Includunt eiusmodi iuramenta Deum ipsum tametsi nomen Dei non exprimatur" [2]), und wir dürfen hinzufügen, daß ebenso die ernst und aufrichtig gemeinten Eide mit eingeschlossen sind.

Eigenartig modifiziert erscheint die eben abgewiesene Erklärung bei Wendt [3]). Er meint, Jesus habe daran gedacht, daß bei den Pharisäern das viele Schwören mit den verschiedensten Schwurformeln nur Ausdruck des Vorbehaltes sei, daß man bei der gewöhnlichen Rede nicht zur Wahrheit und Treue verpflichtet sei. Die mit diesem Vorbehalt gegebenen Beteuerungen habe Jesus unbedingt verbieten wollen und nach seiner Gewohnheit, eine Regel möglichst kurz und deutlich aufzustellen, von all den Fällen, in denen um anderer Umstände willen der Eid eine gewisse Berechtigung habe, abstrahiert. Es ist dies ein Erklärungsversuch, der jedenfalls viel annehmbarer ist als alle die bisher genannten. Dennoch bleiben auch bei ihm die scharfen Bestimmungen von V. 34 und 37 befremdlich. Jesus hätte dann vielmehr sagen müssen, daß jedes gesprochene Wort einem Eide gleichzurechnen sei.

Endlich sei noch die Erklärung erwähnt, die Köstlin in der „Realencyklopädie" und in seiner „Ethik" zu unserer Stelle gibt [4]) Er urteilt, gerade umgekehrt wie diejenigen, die das Eidgebot nur

---

1) Das Beispiel des Paulus hindert wiederum daran, die Grenze für Jesu Verbot etwa so zu ziehen: Alle auferlegten, gerichtlichen Eide sind erlaubt, alle freiwilligen Eide des gewöhnlichen Lebens untersagt.

2) Erl. Ausg. Opp. exeg. V, p. 238.

3) A. a. O. S. 212 f.

4) Realencykl.³ V, s. v. Eid. Christliche Ethik. 1899, S. 568 ff.

auf einen Zustand der Vollkommenheit beziehen wollen, Jesus habe dabei nur an solche Eide gedacht, die von natürlichen, sündigen Trieben geleitet seien, so daß die Eide, die durch andere, höhere Interessen geleitet seien, wie die im staatlichen Leben oder im Dienste der Liebe geleisteten, von dem Verbote nicht berührt würden. Man wird zugeben können, daß dadurch für die Ethik ein recht brauchbarer Kanon gewonnen wird, aber wird doch urteilen müssen, daß in den Worten Jesu eine derartige Unterscheidung nicht im mindesten angedeutet ist.

Der Übersicht über die bisherigen vergeblichen Versuche, das Eidverbot Jesu befriedigend zu erklären, seien nun die Gründe hinzugefügt, die mich bestimmen, Jesu Eidverbot nur auf promissorische Eide zu beziehen.

1. Es sei zunächst erinnert an das Urteil eines neueren Werkes, daß die Anschauung des Altertums, wo sie nicht durch besondere Rücksichten gebunden war (gemeint ist vor allem die Rücksicht auf die Bedeutung der Eide im Gerichtsverfahren), den Eid wesentlich nur als promissorischen ins Auge gefaßt habe [1]). Dies Urteil wird durchaus bestätigt durch den Befund der alttestamentlichen inkl. der apokryphischen Literatur. Die Stellen, in denen Eide erwähnt oder Beispiele von Eiden gegeben werden, gehen in die Hunderte. Aber prüft man sie unter dem Gesichtspunkt, ob sie eine beschworene Aussage oder ein beschworenes Versprechen enthalten, so ergibt sich das überraschende Resultat, daß fast durchweg das letztere der Fall ist. Ich habe, abgesehen von einigen Stellen, in denen über die Natur des Eides kein sicherer Schluß zu machen ist, nur folgende Beispiele von assertorischen Eiden gefunden: Ex. 22, 6 ff.; Lev. 5, 22 ff.; Num. 5, 19; 1 Kön. 8, 31; 18, 10ᵃ; 2 Sam. 14, 19; 1 Sam. 17, 55. 20, 3; 1 Kön. 18, 10ᵃ; Hiob 31, 5 ff.; von diesen zehn Stellen aber betreffen die ersten fünf Stellen Eide bzw. Adjurationen im Gerichtsverfahren [2]). Dem widerspricht auch nicht, was es im N. T.

1) Hirzel, der Eid, 1902, S. 4.

2) Das Verhältnis der assertorischen zu den promissorischen Eiden des gewöhnlichen Lebens ist im A. T. nach meiner Schätzung ungefähr wie 1 : 50. Übrigens sind die oben angeführten fünf Stellen auch die einzigen Beispiele von einem vor Gericht abgenommenen Eid.

an Beispielen für die jüdische Eidesübung gibt. Da gehört Matth. 26, 63, wo es sich bei der Beschwörung des Hohenpriesters um einen zweifellos assertorischen Eid handelt, in die Sphäre des Gerichts. Daneben ist allerdings auch der Schwur des Petrus bei seiner Verleugnung Matth. 26, 72 ff. assertorischer Art. Doch steht dem gegenüber der promissorische Eid des Herodes, Matth. 14, 7 u. Parall.; auch in dem Weheruf über die Pharisäer, Matth. 23, 16 ff., handelt es sich, wie das *ὀφείλει* V. 16 und 18 deutlich zeigt, um promissorische Eide, und Jak. 5, 12 machen die Worte: *ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ* dasselbe wenigstens wahrscheinlich [1]). Jedenfalls wird man nach dem Angeführten ohne weiteres annehmen dürfen, daß, abgesehen von dem Gebrauch vor Gericht, auch für das Bewußtsein der Juden zur Zeit Jesu das promissorische Moment im Eidbegriff bei weitem das assertorische überwog. Und wenn man nun bedenkt, daß Jesus eben das Gebiet des Lebens, auf dem die assertorischen Eide noch am meisten ihre Stelle hatten, bei seinen Worten offenbar nicht ins Auge gefaßt hat (denn zu den oben S. 396 f. angeführten Gründen kommt noch hinzu, daß alle die von ihm angeführten Schwurformeln vor Gericht nicht gültig waren) [2]) — ist es da wirklich so unmöglich, daß Jesus nur an promissorische Eide gedacht und für sie sein Verbot gegeben hätte? Ja, was hier als nicht unmöglich bezeichnet ist, das wird geradezu nahegelegt dadurch, daß Jesus an der erwähnten Parallelstelle Matth. 23, 16 ff., wo er gleich wie hier auf die leichtfertigen Eide der Pharisäer Bezug nimmt, ganz offenbar nur promissorische Eide voraussetzt.

2. Aber es kommen für diese Annahme noch schwerer wiegende Gründe hinzu. Man beachte zunächst die Worte von V. 33: *οὐκ ἐπιορκήσεις, ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ τοὺς ὅρκους σου*, die wahrscheinlich in freier Weise aus Lev. 19, 12 und Deut. 23, 21 (Num. 30, 3) zusammengestellt sind. Daß die zweite Hälfte nur

---

1) Hebr. 6, 16 wird der menschliche Eid zwar zu einem promissorischen Eide Gottes in Parallele gestellt, doch ist der Hinweis auf das menschliche Schwören zu allgemein, um einen sicheren Schluß über die Art des Eides zu gestatten.

2) Vgl. die Ausführungen bei Tholuck, S. 232.

von promissorischen Eiden redet, ist klar. Aber hat man nun das Recht, die erste Hälfte, wie es fast allgemein geschieht, ohne weiteres auf assertorische Eide zu beziehen? Der hebräische Ausdruck an der zugrunde liegenden Stelle kann ebensowohl eine lügnerische Aussage wie ein lügnerisches Versprechen bedeuten, und aus jener Stelle selbst läßt sich schwerlich entscheiden, was von beiden sie meint, oder ob sie überhaupt diesen Unterschied in Betracht zieht. Dieselbe Doppelbedeutung aber hat auch der griechische Ausdruck ἐπιορκεῖν, ja es wird damit nicht nur die lügnerische, aussagende oder versprechende Rede beim Eide, sondern auch besonders häufig im späteren Griechisch die Verletzung des im Eide Beschworenen, der Eidbruch, bezeichnet [1]). Nun sind aber beide Satzhälften: οὐκ ἐπιορκήσεις und ἀποδώσεις τοὺς ὅρκους σου nicht etwa mit καί als zwei einzelne Teile der alttestamentlichen Vorschrift über den Eid koordiniert, sondern durch ein δέ (vgl. das erste δέ in V. 37) in einen gewissen Gegensatz gestellt. Folglich müssen die Eide, an die in der ersten Satzhälfte gedacht ist, den in der zweiten Satzhälfte genannten entsprechen. So erklärt denn auch Bengel: „ἀποδώσεις = reddes, ergo pejerare (ἐπιορκεῖν) est promissa non reddere. Imprimis ergo promissoriis juramentis interdicit Christus", ebenso die Lexika zum N. T. von Bretschneider und Wahl und der Philolog Hirzel in seinem schon erwähnten Buche, während die neueren Kommentare über diese doch nicht ganz nebensächliche Frage stillschweigend hinweggehen. Ob statt der hier gegebenen Übersetzung für ἐπιορκεῖν = „eidbrüchig werden" vielleicht die andere „ein lügnerisches Versprechen beeiden" vorzuziehen ist, ist eine Frage von geringerer Bedeutung, die hier unbeantwortet bleiben mag. Sie berührt jedenfalls nicht das aus dem einfachen Wortsinn sich ergebende Resultat, daß im Munde Jesu das ganze alttestamentliche Zitat von promissorischen Eiden handelt. Steht das aber fest, dann liegt es doch sehr nahe, zu folgern, daß Jesus auch in seinem entsprechenden Eidverbot nur an diese Art von Eiden gedacht hat [2]).

1) Die Belege s. bei Hirzel, S. 78.

2) Gegen Hirzel, der hier ohne ersichtlichen Grund auf halbem Wege stehen bleibt, vgl. seine Bemerkung gegen Paulsen, S. 5, Anm. 1.

3. Ein weiterer Grund für diese Vermutung liegt in den Worten V. 36: μήτε ἐν τῇ κεφαλῇ σου ὀμόσῃς, ὅτι οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ποιῆσαι ἢ μέλαιναν. Was ist der Sinn dieser Begründung für das Verbot, bei dem eigenen Haupte zu schwören? Man hat erklärt: Wer bei seinem Haupte schwört, der schwört bei dem, der das Haupt geschaffen [1]); doch wird diese Umschreibung dem prägnanten Ausdruck gewiß nicht gerecht. So faßt man denn gewöhnlich die Schwurformel beim eigenen Haupte anders auf als die vorher genannten, nimmt sie nicht als Bezeichnung von etwas, das ein μεῖζον ist (Hebr. 6, 16) und für die Wahrheit des Beschworenen zeugen bzw. bürgen soll, sondern als die Bezeichnung eines wertvollen Besitzes, der für die Wahrheit des Beschworenen eingesetzt wird, und erklärt: „Wer bei seinem Haupte schwört, setzt dieses damit zum Pfande; verpfänden aber kann ich nur, was mein eigen ist und worüber ich Gewalt habe. Wie kannst du also, fragt Christus, bei deinem Haupte schwören, über das du doch so wenig Gewalt hast, daß du nicht ein Haar daran schwarz oder weiß zu machen vermagst?“ [2]). Aber meines Erachtens ist diese Erklärung unhaltbar. Ich lege kein allzu großes Gewicht darauf, daß dabei die beiden Begriffe „was mein eigen ist“ und „worüber ich Gewalt habe“ unter der Hand vertauscht werden, und nur so die Worte Jesu vom Ändern des Haupthaares verständlich gemacht werden, während es eigentlich heißen müßte: „Du darfst dein Haupt nicht als Pfand einsetzen, weil es

1) So Meyer z. St.

2) Hirzel, S. 5, Anm. 1. Ähnlich Tholuck z. d. St. und Jacoby, S. 86. Mit etwas anderer Wendung, aber sehr gekünstelt, Weiß z. d. St.: „Wer auch nicht das geringste an seinem Haupthaar ändern kann, der kann auch nicht die Strafe des Meineides auf sein Haupt herabrufen, sondern indirekt immer nur Gott anrufen, daß er den Meineid an seinem Haupte räche.“ Nicht ganz frei von innerem Widerspruch ist die Bemerkung von Zahn z. d. St.: „(Der Schwur bei dem eigenen Haupte) beruht auf der Voraussetzung, daß dem Schwörenden sein Haupt nicht nur vor allem anderen lieb, sondern auch unantastbar und unveräußerlich sei. Wer schwörend seinen Kopf für etwas einsetzt, redet, als ob er Macht über sein Leben hätte, wie über einen anderen Besitz.“ Einen Besitz, über den man verfügt mit der Möglichkeit, ihn zu verlieren, sieht man doch eben damit nicht als unveräußerlich an.

dir gar nicht gehört" [1]). Der Hauptgrund dagegen ist, daß der Gedanke eines beim Eide eingesetzten Pfandes an dieser Stelle willkürlich eingetragen und unmöglich ist.

Man gehe einmal sämtliche Schwurformeln des Alten und Neuen Testaments sowie der talmudischen Literatur [2]) durch, und man wird vergeblich nach einem anderen Beispiele suchen, wo bei einer als Pfand eingesetzten Sache geschworen wird. Das A. T. kennt den Schwur wie beim Leben Jahves so auch beim Leben des Angeredeten, ja beim Leben des Königs, aber da ist das Leben nicht etwa als etwas Wertvolles betrachtet, das verpfändet wird, sondern immer nur als etwas, das für die Ausführung des Gelobten bürgt [3]). Das Nächstliegende ist darum, auch den Schwur bei dem eigenen Haupte so zu erklären [4]). So wie der

1) Es wird das deutlich an dem Beispiel, das Hirzel S. 29 gleichsam als Musterbeispiel für die Verpfändung eines Gutes beim Eid vorbringt, dem Schwur des Antilochos unter Berührung seines Gespanns Ilias 23, 581 ff. Auch Antilochos kann an seinen Pferden nicht ein einziges Haar ändern, aber daraus folgt doch nicht ohne weiteres, daß er sie nicht als Besitz ansehen darf, über den er verfügen kann.

2) Die talmudischen Formeln bei Lightfoot, Horae hebraicae et talmudicae in evangelium Matthaei (Opp. omnia 1699, II, p. 293) und Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch 1878, S. 59 f.

3) Vgl. Benzinger in der Realenzyklopädie, 3. Aufl., Bd. V, s. v. „Eid bei den Hebräern": „Damit wird derselbe (der König oder der Angeredete, bei dessen Leben geschworen wird) neben Gott bzw. an Gottes Stelle gesetzt als Zeuge und Rächer der Wahrheit ... Es kann sich also hier nicht darum handeln, daß das Leben des Angeredeten als etwas dem Sprechenden Teures und Wertvolles, das er nicht aufs Spiel setzen will, angeführt wäre, etwa wie wenn in moderner Weise ein Vater beim Leben seines Kindes schwören würde."

4) Dafür spricht auch, daß das einzige Beispiel eines Schwures beim eigenen Haupte, das Lightfoot und Wünsche aus der talmudischen Literatur beibringen, jenen alttestamentlichen Schwurformeln offenbar nachgebildet ist. Es findet sich in Sanhedrin III, 2, wo es heißt: „Wenn jemand einem anderen einen Eid zu leisten hat und dieser spricht zu ihm: Gelobe mir beim Leben deines Hauptes!, so kann er nach der Meinung der Gelehrten dann keinen anderen Eid fordern." Wenn in Meyers Kommentar bis auf die neuesten von Weiß besorgten Auflagen Berachot III, 2 als Belegstelle angegeben wird, so ist das wohl ein Versehen.

homerische Zeus bei seinem Haupte schwört, nicht etwa in dem Sinne, daß er es im Falle der Nichterfüllung seiner Worte preisgeben will, sondern weil es die Ausführung seines Willens verbürgt [1]), so wie Odysseus dem Thersites verspricht, ihn bei dem nächsten Anlaß noch derber als bisher zu züchtigen, so wahr ihm das Haupt auf den Schultern sitze und er der Vater des Telemach genannt werde [2]) — so ist m. E. auch hier der Schwur bei dem eigenen Haupte zu verstehen. Wer so schwört, der weist auf sein Haupt, den Sitz der Seele und des Lebens, als auf die Bürgschaft für das Beschworene hin. Natürlich soll dabei nicht geleugnet werden, daß unter Umständen der Schwur bei dem eigenen Haupte auch den Gedanken der Verpfändung in sich schließen kann, wie das in manchen Beispielen der römischen Literatur zweifellos der Fall ist [3]). Nur meine ich, daß diese Deutung, wenn sie zur Erklärung unserer Stelle verwandt werden soll, willkürlich eingetragen wird. Man darf sich auch nicht etwa auf die Worte des Paulus 2 Kor. 1, 23: *ἐγὼ μάρτυρα τὸν θεὸν ἐπικαλοῦμαι ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχήν* berufen. Gewiß erwartet der Apostel im Falle der Unwahrheit an seiner Seele gestraft zu werden, aber abgesehen davon, daß er nicht bei der eigenen Seele schwört, sondern Gott zum Zeugen anruft, liegt ihm auch jeder Gedanke an ein eigenmächtiges Verfügen darüber so fern, daß gerade um-

---

1) Ilias 1, 524 ff. Vgl. auch den Schwur der Hera beim Haupte des Zeus, Il. 15, 36 ff.

2) Ilias 2, 258 ff. Hirzel, S. 30 will hier freilich den Gedanken finden, Odysseus setze sein Leben und das, was ihm als die schönste Ehre des Lebens gelte, zum Pfande. Ich halte das für künstlich eingetragen, denn Odysseus spricht nicht von der Ehre, die er als Vater des Telemach hat, sondern nur von der (unumstößlichen und darum auch unverpfändbaren) Tatsache, daß er der Vater des Telemach ist. Übrigens erkennt auch Hirzel S. 33 selbst an, daß sich bei einer Reihe von Eidschwüren, bei denen das Haupt genannt wird, nicht mit dem Gedanken der Verpfändung auskommen lasse.

3) Die (nicht zahlreichen) Beispiele bei Sittl, Gebärden der Griechen und Römer, S. 139 f. Dazu kommt noch besonders Augustin, Sermo 180, 7: „Cum filios suos vel caput suum vel salutem suam quisque in iuratione nominat, obligat Deo; quanto magis quando peierat in ipsum Deum?"

gekehrt das Bewußtsein der vollsten Abhängigkeit seiner Seele von Gott ihn so sprechen läßt[1]). Auch 1 Kor. 15, 31 wollen die Worte νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν offenbar nicht sagen, daß Paulus für die Wahrheit seiner Behauptungen seinen Ruhm aufs Spiel setzen will[2]), sondern sind (mit Weizsäcker) zu übersetzen: „So wahr ich mich euer rühmen darf."

Aber noch eine andere Überlegung läßt den Gedanken einer Verpfändung des eigenen Hauptes hier ganz unmöglich erscheinen. Als derjenige, dem das Haupt verpfändet würde, wäre natürlich im Sinne derer, die so schwören, Gott gedacht. Dann aber bedeutete der Schwur bei dem eigenen Haupte für ihr Bewußtsein doch im Grunde nichts anderes als einen Schwur bei Gott, der durch den Hinweis auf die drohende furchtbare Strafe besonders nachdrücklich gemacht wäre. Das aber wäre unvereinbar mit der Tatsache, daß Jesus alle V. 34 und 35 genannten Schwurformeln doch offenbar deshalb anführt, weil sie (vgl. Matth. 23, 16 ff.) den Schwörenden weniger verbindlich erschienen als der einfache Schwur bei Gott.

So vereinigt sich denn alles, um jene Erklärung von V. 36 abzuweisen. Eine andere befriedigende Erklärung aber wird sich bei der üblichen Auffassung von dem Eidverbot Jesu schwerlich finden lassen. Wie einfach aber wird der Sinn der Worte Jesu, wenn man mit Bengel erklärt: „Imprimis promissoriis iuramentis interdicit Christus, quum homines de futuro per ea confirmant, quorum nil in eorum potestate est (v. 36)." [3]) Dann will Jesus seinen Jüngern einschärfen: „Ihr dürft kein eidliches Versprechen geben, weder beim Himmel noch bei der Erde noch bei

---

1) Es ist darum auch nicht richtig, wenn Heinrici, Der zweite Brief Pauli an die Korinthier S. 122, Anm. 2. und Bauer S. 54 zu dieser Stelle sagen, Paulus setze seine Seele zum Pfande. Eher nähert es sich dem Gedanken der Verpfändung an, wenn im A. T. gelegentlich eine besondere Strafe für den Meineid oder Eidbruch herabgerufen wird; doch findet sich nirgends die Bezeichnung eines bestimmten verpfändeten Gutes, geschweige denn, daß bei solchem Gute geschworen wird.

2) Hirzel, S. 35.

3) Ähnlich Paulsen a. a. O.

Jerusalem, noch bei eurem Haupte. Ihr dürft nicht sagen: so wahr der Himmel, die Erde, Jerusalem oder mein Haupt besteht, will ich dies oder das tun. Denn alle diese Dinge, bei denen ihr schwört, sind gar nicht in eurer Gewalt, dem Herrn allein steht die Macht über alles zu, und selbst an eurem Haupte könnt ihr nicht das geringste ändern; um wieviel weniger habt ihr euer eigenes künftiges Tun in der Gewalt. Also hütet euch, es zu beschwören [1])."

4. Auch auf den Schlußsatz V. 37: *„ἔστω δὲ ὁ λόγος ὑμῶν ναὶ ναί, οὒ οὔ· τὸ δε περισσὸν τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν"* hat man sich für die hier vertretene Annahme berufen. Doch hat man dazu nur dann ein gewisses Recht, wenn die entsprechenden Worte Jak. 5, 12: *„ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί, καὶ τὸ οὒ οὔ"* wirklich als die ursprüngliche Fassung des Herrnwortes anzusehen sind [2]). Der Sinn von Jesu Worten würde dann wahrscheinlich sein: „Euer Ja oder Nein sei ein wirkliches, aufrichtig gemeintes Ja oder Nein", und der Gedanke an ein gegebenes Versprechen würde entschieden näher liegen als der an eine bloße Aussage Doch erscheint auch letzteres nicht völlig ausgeschlossen, und dazu ist die andere Bedeutung: „Euer Ja oder Nein sei ein einfaches Ja oder Nein ohne Zusatz" [3]), wenn auch nicht wahrscheinlich, so doch immerhin möglich. Ich kann daher auf V. 37 kein solches Gewicht legen, wie es z. B. von Grotius und Ficker geschehen ist.

5. Viel beweiskräftiger ist jedenfalls, daß bei der hier vertretenen Ansicht alle oben erwähnten scheinbaren Widersprüche zwischen Jesu Verbot und anderen Schriftstellen sich in völlig befriedigender Weise lösen. Daß der gerichtliche Eid, den das

---

1) Übrigens beachte man, wie in fast allen Fällen, wo ein wertvolles Gut als Pfand beim Eide eingesetzt wird, es sich gleichfalls um promissorische Eide handelt.

2) So nach dem Vorgange von Hilgenfeld und Keim neuerdings auch Zahn z. d. St. In der Tat erweckt da, wo jedes *περισσόν* verurteilt wird, schon die bloße Verdoppelung des *ναί* und *οὐ* Bedenken, auch ist es beachtenswert, daß Justin, Apol. 1, 16 und Clemens, Hom. 3, 55. 19, 2 die Matthäusstelle in der Form von Jak. 5, 12 zitieren.

3) So Beyschlag zu Jak. 5, 12 in Meyers Kommentar.

alttestamentliche Gesetz fordert, und den auch Jesus auf sich hat nehmen müssen, bei seinem Gebot gar nicht in Frage kommt, ist nach dem Ausgeführten klar. Auch das Schwören Gottes, das nicht nur im Alten, sondern auch im Neuen Testament erwähnt wird, verliert angesichts der Begründung des Verbots alles Befremdliche. Aber ebensowenig fällt unter Jesu Verbot sein eigenes und seines Apostels Verhalten. Alle eidartigen Beteuerungen in den paulinischen Briefen sind in direktem, auffallendem Gegensatz zu den Eiden des A. T. assertorischer, niemals promissorischer Art. Und dasselbe gilt auch von den Beteuerungen Jesu. Auch wenn manche der mit „wahrlich" eingeleiteten Worte sich auf Zukünftiges beziehen, so tun sie das doch nie in der Form des Versprechens oder Gelobens, sondern nur des prophetischen Vorausverkündigens.

6. Endlich sei noch auf die Bestätigung hingewiesen, die das hier Ausgeführte durch den Zusammenhang der Bergpredigt empfängt. Man hat doch wohl mit Recht in den sechs mit: „Ihr habt gehört" beginnenden Abschnitten der Bergpredigt, vor allem den vier ersten, die die Auslegung der alttestamentlichen Verbote enthalten, die parallele Ausführung eines gemeinsamen Gedankens gefunden. Und über diesen gemeinsamen Gedanken kann doch auch kein Zweifel sein: er besteht in der Betonung der innerlichen vor der bloß äußerlichen Sittlichkeit, der Gesinnung vor dem bloßen Tun und Reden. So wird der äußeren Tat des Hasses, dem Töten, die innere Haßgesinnung gegenübergestellt, dem äußeren Ehebruch die innere ehebrecherische Begierde, der äußerlich ungesetzlichen Ehescheidung (die ohne Scheidebrief die Ehe löst) die innerlich gesetzlose Ehescheidung (die sich überhaupt vermißt, die Ehe zu lösen außer da, wo sie schon gebrochen ist), und — so ist doch die Fortsetzung zu erwarten — dem äußeren falschen Eidschwur die innere Unwahrhaftigkeit. Aber wie steht es nun damit bei den bisherigen Auslegungen der Stelle, was ist bei ihnen der Grund des Eidverbotes? Bald erscheint es da, weil ja unter wahren Christen jede Aussage wahrhaftig sein soll, als überflüssig zu schwören, und darum jedes Schwören als ein unnützes Anrufen des Gottesnamens, was nach dem zweiten Gebot

ein Unrecht ist [1]). Bald wird es als Mangel an Ehrerbietung bezeichnet, Gott für die Güter der menschlichen Selbstsucht zu bemühen [2]). Bald tadelt man die Vermessenheit, die im Eid die eigenen Güter zum Pfande setzt und Gottes Strafe provoziert [3]). Anders ist es freilich, wo man Jesu Verbot sich nicht auf jeden Gebrauch, sondern nur auf den Mißbrauch des Eides beziehen läßt, sei es, daß es ein Verhalten verurteilen soll, das es mit den geschworenen Eiden nicht ernst nimmt [4]), sei es ein Verhalten, das es zwar mit den Eiden ernst nimmt, aber dabei den Vorbehalt macht, es mit den unbeschworenen Worten nicht so nehmen zu brauchen [5]). Da wird allerdings der Kampf gegen die Unwahrhaftigkeit als Motiv von Jesu Worten hingestellt. Doch läßt sich auf solche Weise eben schwerlich ein Gebot, überhaupt nicht zu schwören, motivieren, sondern nur ein Gebot, es mit jedem Schwur bzw. auch mit jedem unbeschworenen Wort ernst zu nehmen. Befriedigend ist also in dieser Beziehung keine unter den anderen Erklärungen der Worte Jesu. Wie anders aber ist es bei der hier vertretenen Erklärung. Da ist das Motiv, aus dem Jesus den Eid verbietet, völlig klar. Beschwören sollen wir unsere Vorsätze für die Zukunft nicht, weil wir gar nicht wissen können, ob unsere Aussage, daß dies oder jenes geschehen werde, auch wirklich dem künftigen Verlauf der Dinge entspricht. Wir nennen dabei etwas gewiß, was doch nach unserem eigenen Urteil ungewiß erscheinen muß, also wir sind unwahrhaftig bei jedem promissorischen Eid, mag derselbe einer auch noch so ernsten Willensregung entsprechen. Die unvermeidliche Unwahrhaftigkeit in dem Menschen, der einen Versprechenseid schwört, ist für Jesus der Grund seines Verbotes, damit also auch diese Anweisung der Bergpredigt in vollem Parallelismus mit den vorhergehenden. Und die Richtig-

---

1) So überall, wo man das Verbot des Eides nur für eine Art von Idealzustand gelten läßt, vgl. oben S. 400, Anm. 2.

2) So Köstlin, vgl. oben S. 403.

3) So Bauer, der daneben freilich das Richtige hat, vgl. oben S. 399, Anm. 1.

4) So die oben S. 402 Anm. 2 genannten Ausleger.

5) So Wendt, vgl. oben S. 403.

keit der bisher verfochtenen Erklärung von Jesu Worten ist von einer neuen Seite bestätigt.

Zum Schluß sei noch in aller Kürze die schon anfangs berührte Frage beantwortet: Inwiefern hat das Eidgebot Jesu auch für unsere Zeit und unsere Verhältnisse Geltung? Die Antwort ist im Grunde schon durch das Gesagte gegeben. Abzuweisen ist jeder Gedanke an einen Idealzustand, in dem Jesu Gebot die Erfüllung finden soll, die jetzt in der mit der Sünde infizierten Welt noch nicht durchweg gefordert werden kann. Vielmehr gilt das Verbot absolut, als eine unmittelbare Folgerung zwar nicht aus dem Grundgebot der Liebe, aber aus dem Grundgebot der Wahrhaftigkeit. Die Wahrhaftigkeit verbietet nicht die assertorischen Eide, wenn dazu ein begründeter Anlaß gegeben ist, d. h. wenn die Obrigkeit behufs Feststellung der Wahrheit sie verlangt oder wenn Bedürfnis und Wohl des Nächsten sie fordern [1]). Aber sie verbietet jeden promissorischen Eid, mit dem man sich für die Zukunft bindet, die man doch gar nicht in seiner Hand hat [2]). Wo man über sein zukünftiges Tun etwas aussagt, da soll es geschehen mit dem einfachen Ausdruck des guten Willens und mit dem ausgesprochenen oder stillschweigend vorausgesetzten Vorbehalt von Jak. 4, 15: „So der Herr will und wir leben." Es ist bezeichnend, daß die protestantische Ethik, wo sie auf die promissorischen Eide besonders Bezug genommen hat, zu dem gleichen Urteil gekommen ist, selbst bei ganz abweichender Erklärung des Eidverbots Jesu. So haben Rothe und Köstlin die promissorischen Eide verurteilt und zwar aus demselben Grunde,

1) Die Rechtfertigung des Eides in dieser zweifachen Beziehung findet sich schon bei Luther, Erl. Ausg. 48, S. 129.

2) Schwer begreiflich ist es, wie Tholuck S. 230 sagen kann: „Es läßt sich die größere Zulässigkeit der assertorischen Schwüre vor den promissorischen nicht nachweisen; bei dem Eintreten von Hindernissen, welche nicht in des Menschen Hand stehen, wie Krankheit, Tod, ist ja auch die sittliche Verbindlichkeit zur Erfüllung aufgehoben." Natürlich ist man nicht gebunden, das Unerfüllbare zu erfüllen, wohl aber verpflichtet, nicht etwas zu geloben, was möglicherweise unerfüllbar werden kann.

der sich oben als der Sinn von Jesu Worten: „Du kannst kein einziges Haupthaar schwarz oder weiß machen" ergab; von juristischer Seite ist neuerdings Kulemann nicht nur aus juristischen, sondern auch aus ethischen Gründen für die volle Aufhebung solcher Eide eingetreten [1]).

Nun können freilich nicht alle Eide, die als promissorische gelten, mit Recht darunter befaßt werden, wenn man den Maßstab des strengen Wortlautes anlegt. Unter diesem Maßstab vermag ich aus dem bürgerlichen Leben nur zwei Beispiele von wirklichen Versprechungseiden anzuführen, den Voreid bei der Zeugenvernehmung, bei dem man schwört, daß man die reine Wahrheit sagen, nichts verschweigen und nichts hinzusetzen werde, und den Voreid bei der Heranziehung von Sachverständigen, bei dem man schwört, daß man das geforderte Gutachten unparteiisch und nach bestem Wissen und Gewissen abgeben werde. Doch umfaßt beide Male die Zukunft, für die man sich eidlich bindet, nur eine verhältnismäßig sehr kurze Spanne Zeit, so daß gerade diese Eide in ihrer Bedeutung den assertorischen ziemlich nahe rücken. Auch ist wohl Aussicht vorhanden, daß sie in absehbarer Zeit durch den Nacheid ersetzt werden. Im übrigen sind die als promissorisch geltenden Eide, soweit sie mir bekannt sind, streng genommen unter die assertorischen zu rechnen, weil man in ihnen nicht beeidet, daß man etwas tun werde, sondern daß man etwas tun wolle, mit anderen Worten, weil man darin nicht das künftige Geschehen mit dem Eide festlegt, sondern den gegenwärtigen Willensentschluß [2]).

---

1) Rothe, Ethik, 2. Aufl. III, S. 583; Köstlin, Realenz. a. a. O.; Kulemann, Die Eidesfrage 1904, S. 57 f.

2) So im Amtseid der sächsischen Geistlichen: „Ich, N. N., schwöre hiermit zu Gott, daß ich dem Könige treu und gehorsam sein, unter genauer Befolgung der Gesetze des Landes und der Landesverfassung das mir übertragene Amt als . . . nach meinem besten Wissen und Gewissen verwalten und mich allenthalben den Anordnungen meiner Vorgesetzten gehorsam bezeigen will. So wahr mir Gott helfe, durch Jesum Christum, seinen Sohn, unsern Herrn!" Ebenso in dem früheren sächsischen Religionseid und den verschiedenen Formen des sächsischen Fahneneides. Wenn ich hier nur einzelne, mir am nächsten liegende Beispiele anführe, so ist das wohl dadurch gerechtfertigt, daß es hier durchaus nicht auf Vollständigkeit ankommt. Unter diesem Gesichtspunkte sei auch noch-

Die Worte „Ich schwöre" sind darum in solchem Falle eigentlich gleichbedeutend mit „Ich versichere eidlich", nicht mit „Ich verspreche eidlich". Doch werden sie wohl oft genug in letzterem Sinne verstanden, und um dieses Verständnisses willen wäre es zu wünschen, daß alle jene Eide, wenn sie überhaupt beizubehalten und nicht ganz zu beseitigen sind, durch ganz unmißverständlich assertorische ersetzt würden.

Noch schwerere Bedenken aber lassen sich erheben gegen die Gelöbnisse auf kirchlichem Gebiete. Daß man dort den Ausdruck „schwören" vermeiden und ihn ausschließlich dem bürgerlichen Leben zuweisen will, ist durchaus verständlich und berechtigt; aber der Ersatz durch den anderen Ausdruck „geloben" macht die Sache nicht besser. Es ist schon inkorrekt und verwirrend, wenn in den Gelöbnisformeln die Ausdrücke „wollen" und „geloben" gelegentlich miteinander wechseln [1]), denn „geloben" ist viel mehr als „wollen", weil es eben die Bindung für die Zukunft hinzufügt. Dasselbe ist aber erst recht der Fall, wenn die beiden Ausdrücke so verbunden werden, daß es heißt: „Ich gelobe, daß ich etwas tun will" [2]); denn „geloben" kann niemals wie „schwören"

---

mals das oben Gesagte betont, daß ich über die verschiedenen Eidesformeln nur urteile, „soweit sie mir bekannt sind".

1) So bei den Konfirmationsfragen der sächsischen Agende: „1. Ist dieser unser christlicher Glaube auch euer Glaube und begehret ihr, darauf bestätigt zu werden zur Gemeinschaft unserer evangelisch-lutherischen Kirche? 2. Gelobt ihr nun auch, diesem allerheiligsten Glauben gemäß zu wandeln, euch vor Sünden zu hüten und gottselig zu leben? 3. Wollt ihr in solchem rechten Glauben und gottseligen Wandel mit Gottes Hilfe bis ans Ende verharren, und, damit euch dies gelinge, anhalten am Gebet und zu Gottes Wort und Tisch euch treulich halten?" Ebenso steht es bei den Fragen der Beichthandlung. Dort heißt es in der gewöhnlichen Form: „Gelobet ihr hinfort allem sündlichen Wesen abzusagen und nach Gottes Wort ein gottseliges Leben zu führen?", bei der Krankenkommunion aber tritt dafür ein: „Willst du dich auch ganz in den Willen Gottes ergeben und ihm einen kindlichen Gehorsam beweisen bis an das Ende?"

2) So bei dem (1871 an Stelle des Religionseides eingeführten) Religionsgelöbnis der sächsischen Geistlichen: „Ich gelobe vor Gott, daß ich das Evangelium von Jesu Christo, wie dasselbe in der Heiligen Schrift enthalten und in der ersten ungeänderten Augsburgischen Konfession und sodann in den

ebensowohl ein „Versichern" als ein „Versprechen" ausdrücken, sondern allein das zweite, und man kann infolgedessen nur entweder geloben, daß man etwas tun werde, oder versichern, daß man etwas tun wolle. Je nachdem nun auf das eine oder das andere das Gewicht gelegt wird, gewinnen die kirchlichen Gelöbnisse den Charakter von assertorischen oder promissorischen Eiden. Und wenn auch das allgemeine Urteil mit innerem Recht mehr zu der ersten Bedeutung neigt [1]), spricht der Ausdruck „geloben" doch immer mehr für die zweite. Das Geloben vor Gott ist eben im Grunde doch nichts anderes als ein eidliches Versprechen vor Gott, und der Unterschied, den man gelegentlich zwischen beiden machen will, um das Gelöbnis zu einem Mittelbegriff zwischen dem Aussprechen des guten Vorsatzes und dem Eid zu stempeln, erweist sich für eine genauere Überlegung als unmöglich.

Man kann deshalb nur wünschen, daß das Gelöbnis, das nur ein milderer Ausdruck für den promissorischen Eid ist, überhaupt auf kirchlichem Gebiete hinfalle, und durch das einfache Versichern oder Bezeugen des ernstlichen Vorsatzes ersetzt würde.

Freilich wäre auch solche Versicherung oder Bezeugung vor Gottes Angesicht nach christlicher Betrachtungsweise wieder ein Eid, nur eben nicht promissorischer, sondern assertorischer Art. Aber solcher Eid ist auch im kirchlichen Leben ebenso berechtigt wie allein möglich. Er enthält das, was unter Umständen von einem Christen wohl gefordert werden darf, aber auch alles, was von ihm gefordert werden kann. Wenn nur alle die Versicherungen, die von Ordinanden, Konfirmanden und Beichtenden abzugeben sind, aufrichtige Bezeugungen des ernsten, auf die Zukunft gerichteten Willens wären, dann wäre alles an Bürgschaft für die

---

übrigen Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche bezeugt ist, nach bestem Wissen und Gewissen lauter und rein lehren und verkündigen will."

1) Besonnene Geistliche werden schwerlich in dem „Ja" der Konfirmanden und Konfitenten etwas finden wollen, was über das Aussprechen des aufrichtigen, ernsten Vorsatzes hinausgeht. Auch wird kaum eine kirchliche Behörde einen Geistlichen, der ihr erklärt, daß seine Überzeugung mit seinem Ordinationsgelöbnis nicht mehr in Einklang sei, deswegen als einen Wortbrüchigen oder gar Eidbrüchigen behandeln.

Zukunft gegeben, was von menschlicher Seite sich geben läßt, und man brauchte nicht in einer der Wahrhaftigkeit widersprechenden Weise noch stärkere Bürgschaften zu verlangen. Möge das in der evangelischen Kirche immer besser erkannt werden und zum Ausdruck kommen! Und möge dazu auch das richtige Verständnis des Eidverbotes in der Bergpredigt helfen!

Nachträglich seien noch folgende erst nach Abschluß der vorliegenden Abhandlung laut gewordene Äußerungen zur Eidesfrage angemerkt:

In dem 33. Kongreß für Innere Mission zu Leipzig, September 1905, hat der Berichterstatter über „die Eidesnot in der Gegenwart", Justizrat Lucius, sich ähnlich wie Kulemann (vgl. oben S. 415) gegen alle promissorischen Eide erklärt (Verhandlungen S. 75. 84. 111 f.). Vgl. auch daselbst das von Ihmels (S. 100) und mir (S. 106 ff.) Gesagte.

In dem Buche von Johannes Müller, Die Bergpredigt verdeutscht und vergegenwärtigt, München 1906, das in bezug auf das Eidverbot im wesentlichen auf dem oben S. 400 dargestellten Standpunkte steht, sind daneben auch die Worte Jesu in besonderer Weise auf die promissorischen Versicherungen bezogen. Es stimmt mit dem oben (bes. S. 414 ff.) von mir Gesagten völlig überein, wenn Müller S. 162 zur Begründung des Eidverbotes Jesu ausführt: „Wir dürfen uns nicht für die Zukunft binden, denn sie ist Gottes. Wir haben sie nicht in der Hand und dürfen deshalb nicht über sie verfügen. Wir können wohl auf eine Frage hin sagen: ich will das gegebenenfalls tun, wenn es unsere Gesinnung und Absicht ist, aber niemals: ich werde das unter allen Umständen tun. Jenes drückt meine gegenwärtige Stellung zu etwas aus, was eintreten wird, dieses aber würde meine zukünftige Stellung dazu von vornherein festlegen. Das kann ich aber nicht und darf es auf keinen Fall, denn meine zukünftige Stellung kann und muß unter Umständen eine ganz andere sein, da die Einsicht in das konkrete Erlebnis meist eine andere ist, als in dem bloß angenommenen Fall, und da mein Verhältnis dazu in Zukunft ein ganz anderes sein kann, als es gegenwärtig war."

Die Ausführungen von Johannes Weiß in dem im Erscheinen begriffenen Werke: Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, Bd. I, Abschn. 1, S. 254 ff., entsprechen in Einzelheiten (namentlich der Auffassung von Matth. 26, 63) dem oben Gesagten. Sofern aber nach Weiß sich Jesu Verbot entweder auf alle Eide ohne Ausnahme oder wenigstens auf alle freiwilligen Eide des gewöhnlichen Lebens erstrecken soll, gelten die oben S. 396 ff. und S. 402 f. angeführten Gegengründe.

3.

Πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ bei Paulus.

Von

P. G. Kittel in Altencelle bei Celle.

Joh. Haußleiter hat im Jahre 1891 eine kleine Abhandlung erscheinen lassen unter dem Titel: „Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube, ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefs.“ Dieselbe hat leider die verdiente Beachtung nicht gefunden, und zwar weder im Lager der traditionellen Theologie, der sie dienen wollte, noch bei den modernen Theologen, deren Wünschen sie entgegenkam. Worin diese Tatsache begründet ist, mag dahingestellt bleiben; jedenfalls scheint mir Haußleiters Grundgedanke von der Betonung des Glaubens Christi im Unterschied vom Glauben an Christum sorgfältiger Erwägung wert, da ich ganz unabhängig von ihm vom Galaterbriefe aus zu Resultaten gekommen bin, die trotz mancher Verschiedenheiten im einzelnen den seinigen auffallend gleichen.

Nicht alles, was bei dem Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* interessiert, soll uns beschäftigen, sondern unsere Untersuchung soll sich zu der Frage zuspitzen, ob der Genetiv subjektiv oder objektiv zu verstehen ist. An und für sich ist ja die Wahrscheinlichkeit beider Auffassungen gleich groß; grammatikalische Bedenken liegen zunächst in keinem Falle vor; ebensowenig sachliche, denn wie es einen Glauben an Christum gibt, so hat zweifellos auch Jesus für seine Person Glauben besessen.

Mit den Briefen an die Römer und Galater wird sich unsere Untersuchung hauptsächlich beschäftigen müssen, da die übrigen nur allzu wenig Material bieten. Aus Gründen der Zweckmäßigkeit werden die beiden ersten gesondert behandelt werden, während in einem dritten Abschnitt zusammengefaßt werden soll, was in den letzteren der Beachtung wert ist.

A. Römerbrief.

Das Substantivum πίστις kommt in diesem Briefe 40 Male vor, davon 32 Male für sich allein, d. h. ohne nähere Bestimmung. Nur 8 Male ist ein Genetiv davon abhängig, der zweifellos 6 Male ein Genetivus subjectivus ist. Kap. 4, 5. 12. 16 ist es der Glaube Abrahams, 1, 8 und 12 der der römischen Christen bzw. des Apostels, 3, 3 die Treue Gottes, der seine Verheißungen erfüllt. Nur 2 Male, 3, 22 und 26, bleibt die Sache zunächst unentschieden, wenn auch behauptet werden kann, daß im Blick auf das erdrückende Übergewicht der anderen Stellen von vornherein die objektive Fassung fast unmöglich erscheint.

Bevor wir jene genauer ins Auge fassen, ist der Gebrauch des Verbums πιστεύειν = πίστιν ἔχειν festzustellen. Dasselbe findet sich im ganzen 20 Male, davon 9 Male absolut, nämlich 1, 16; 3, 22; 4, 11 u. 18; 10, 4. 10. 14[b]; 13, 11; 15, 13. Dann heißt es 10, 16: der Predigt glauben, und 6, 8: wir glauben, daß wir mit ihm leben werden, während 3, 2 λόγια θεοῦ ἐπιστεύθησαν ganz außer Betracht bleiben kann, weil hier πιστεύειν eine singuläre Bedeutung hat. Bei den übrigen Stellen mit Ausnahme von 9, 33[b], das sich als einen späteren Zusatz verrät, muß behauptet werden, daß der Glaube auf Gott und seine Taten gerichtet ist. Das wird allgemein zugegeben in 4, 3: Abraham hat Gott vertraut (τῷ θεῷ), 4, 5: Abraham hat an den geglaubt, welcher die Gottlosen rechtfertigt (ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα), 4, 17: Abraham hat Gott (τῷ θεῷ) vertraut, der die Toten lebendig macht, 4, 24: Christen glauben an den, der Jesum auferweckt hat (ἐπὶ τὸν ἐγείραντα), 10, 19: du glaubst, daß Gott Jesum auferweckt hat. Bestritten wird diese Behauptung, abgesehen von 9, 33[b], in 10, 11 u. 14[a].

Was zunächst 9, 33[b] betrifft, so haben schon Weiße und Michelsen es gestrichen, weil es sich nicht als ein neues Zitat kenntlich mache. Durchschlagend aber erscheint mir Schlägers Begründung in der „Theol. Tijdschrift“, Jahrg. 32 u. 33, daß nämlich sein Inhalt durchaus nicht zu 9, 33[a] passe; denn auf einen Stein des Anstoßes und Ärgernisses könne man nicht vertrauen. Die Hinzufügung aber erklärt er aus der Erinnerung

an 1 Petr. 2, 6; ich möchte hinzusetzen: aus dieser Erinnerung in Verbindung mit dem Gedanken an das wenige Verse später folgende gleichlautende Zitat. In demselben (10, 11) erscheint es mir notwendig, daß das *πιστεύειν* auf Gott sich gründet, weil auch der im folgenden Verse genannte Herr, der reich ist für alle, die ihn anrufen, kein anderer als Gott ist. [Man vergleiche z. B. 3, 22 ff. (*οὐ γάρ ἐστιν διαστολή* bis *δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*), wo Gott als der reiche Gnadenspender für alle hingestellt wird.] Außerdem kann darauf hingewiesen werden, daß in dem vorangegangenen V. 9 *πιστεύειν* im Unterschied von *ὁμολογεῖν*, das Jesum zum Objekt hat, auf Gott gerichtet ist. Die Beziehung des *πιστεύειν* auf Christus wird aber erst recht unmöglich, wenn man mit Schläger V. 9 u. 10 als später hinzugefügte Erklärung zu *ῥῆμα τῆς πίστεως* (V. 8) ganz streicht. Es ist nämlich unverkennbar, daß in ihnen Gedanken vorliegen, die unpaulinisch sind; besonders befremdlich ist es, daß der Apostel das Bekennen mit dem Munde im Unterschied von dem Glauben des Herzens so hoch gewertet haben sollte. Muß man aber in diesem ganzen Zusammenhang *πιστεύειν* mit Gott in Verbindung bringen, dann ist auch in V. 14ᵃ eine andere Möglichkeit ausgeschlossen, und es ist Gott, zu dem Israel kein rechtes Vertrauen gefaßt hat.

Auf Grund der eingangs gegebenen Übersicht steht fest, daß nur noch 2 Stellen, 3, 22 u. 26, einer genaueren Untersuchung bedürfen. Für diesen Zweck ist es aber überaus wichtig, zunächst darauf zu achten, ob die subjektive Fassung des Genetivs *Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu dem ganzen Ideenkreis des Apostels paßt. Es gilt als feststehende Tatsache, daß im Römerbrief die Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christum Jesum der beherrschende Gedanke sei. Unter dieser Voraussetzung würde die subjektive Deutung einem schweren Bedenken unterliegen. Nun stützt sich aber die gegenteilige Meinung nicht zuletzt auf die fraglichen zwei Stellen. Es wird sich also darum handeln, ob auch abgesehen von ihnen im Römerbrief der Glaube an Christum Jesum so deutlich als der Weg zur Rechtfertigung des Sünders bezeichnet ist, daß daneben eine andere Anschauung nicht aufkommen kann.

Nach 4, 3 hat Abraham Gott vertraut; er zweifelte, wie es in V. 19 und 20 heißt, nicht daran, daß Gott seine Verheißung erfüllen könne, auch wo auf Erfüllung nicht zu hoffen war; insbesondere traute er ihm zu, daß er Erstorbenes beleben könne. Diese πίστις wurde ihm von Gott zur Gerechtigkeit gerechnet (V. 3 u. 22). Es ist jedoch nicht gesagt, daß das Objekt des Glaubens, das in diesem besonderen Falle vorlag, auch für die Rechtfertigung des Sünders entscheidend sei, sondern es wird nur behauptet, daß für sie der gläubige Sinn Abrahams erforderlich sei. Daher wird er ein Vater aller Gläubigen genannt, aller derer, welche ihre Rechtfertigung nicht ἐξ ἔργων, sondern ἐκ πίστεως suchen und finden. Das besondere Objekt des Glaubens, der den Sünder rechtfertigt, ist deutlich in V. 5 ff. angegeben. Es muß nämlich der Sünder das unerschütterliche Vertrauen besitzen, daß Gott ohne Zutun von Werken gerecht macht, d. h. ihm seine Ungesetzlichkeiten vergibt oder nicht zurechnet. Dieser Weg der Glaubensgerechtigkeit war, wie das alttestamentliche Zitat in V. 7 beweist, den Frommen des Alten Bundes bekannt. Wenn nun auch von Paulus nicht ausdrücklich hervorgehoben wird, daß derselbe von ihnen beschritten worden sei, so bestreitet er anderseits auch keineswegs die Möglichkeit, auf ihm, der nicht die geringste Beziehung zu Christus und seinem Werke hat, die Rechtfertigung zu gewinnen. Mit anderen Worten: ohne Glauben wird man nicht gerechtfertigt, wohl aber kann es geschehen ohne speziellen Glauben an Christum.

Ferner ist zu beachten, daß da, wo für die Gläubigen in der Zeit nach Christus das Objekt des Glaubens genauer bestimmt wird, auf Gott hingewiesen wird, der Jesum von den Toten auferweckt hat (V. 24 des gleichen Kapitels). Das ist jedoch ohne Zweifel nicht so zu verstehen, daß der Glaube an Gottes Allmacht, die sich darin kundgibt, den Sünder rechtfertigt. Die Auferweckung Jesu ist nämlich nur deshalb erwähnt, weil nach des Apostels Anschauung Gott durch sie der Menschheit ihre Rechtfertigung sichergestellt hat; durch sie hat er Jesu seine höchste Anerkennung bewiesen und dessen Geschlecht die Bürgschaft seines gnädigen Willens gegeben. Es kommt also demnach ganz offenbar die

Rechtfertigung nicht sowohl durch den Glauben an Jesum, sondern vielmehr durch den Glauben an Gott zustande.

Auch die Gedanken des 5. Kapitels führen zu keinem anderen Resultat. Durch Adam ist nämlich Sünde und Tod in die Welt gekommen, durch Christus dagegen Gerechtigkeit und Leben. Einst stand die Menschheit unter der Herrschaft des Zornes Gottes infolge des παράπτωμα und der παρακοή Adams. Dagegen hat das δικαίωμα (recte factum) und die ὑπακοή Christi die Herrschaft der göttlichen Gnade heraufgeführt. Sein Gehorsam, der in seinem Tode gipfelte, hat den „Menschen Jesus Christus" (V. 15) Gott wohlgefällig gemacht (ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς = auf Grund der Wohlgefälligkeit des Einen) und Gott bewogen, seiner gnädigen Gesinnung gegen alle Menschen um ihres herrlichen Repräsentanten willen freien Lauf zu lassen. Christi Gehorsam aber — so können wir ergänzend hinzufügen — wurzelte in seinem Vertrauen zu Gott, in seiner πίστις, gleichwie Adams Ungehorsam aus dem Mißtrauen zu Gott, aus seiner ἀπιστία hervorging. So erscheinen in der Tat πίστις und ὑπακοή als nahe verwandte Begriffe; vgl. ὑπακοὴ πίστεως (1, 5) oder ἡ πίστις ὑμῶν καταγγέλλεται ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (1, 8) neben ἡ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο (16, 19). Jedenfalls aber soll nach des Apostels Meinung durch Christi Gehorsam lediglich Gottes überfließende Gnade dem sündigen Menschengeschlecht vermittelt worden sein, d. h. Christus ist wohl Mittler unseres Heils, darum aber noch nicht Objekt unseres Glaubens.

Sehr charakteristisch für die Anschauung des Apostels ist der Eingang des 5. Kapitels, der meines Erachtens eine treffende und erschöpfende Darstellung seiner Hauptgedanken über die Rechtfertigung gibt. Derselbe lautet: „Wir sind gerechtfertigt aus dem Glauben (NB. nicht aus dem Glauben an Christum) und haben infolge davon Frieden mit Gott: das alles aber durch unseren Herrn Jesum Christum." Jesu Bedeutung für unser Heil besteht demnach nicht darin, daß er Objekt unseres Glaubens, sondern der Mittler unseres Heils ist, wahrscheinlich auch der Mittler unseres Heilsglaubens. Das steht aber keineswegs in Widerspruch mit der bekannten Anschauung des Paulus, daß Jesus der κύριος

ist. Nachdem nämlich Gott durch die Auferweckung ihn dazu gemacht hat, gilt es, ihn als solchen zu ehren, d. h. im Anschluß an ihn oder unter seiner Führung das Heil Gottes zu suchen.

Auf Grund dieser Ausführungen dürfen wir abschließend behaupten, daß aus dem Gedankenkreis des Römerbriefs Bedenken gegen die subjektive Deutung des fraglichen Genetivs Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht hergeleitet werden können, vielmehr alles zu ihren Gunsten spricht. Sie wird uns bei 3, 22 und 26 sogar zu der einzigen Möglichkeit aus folgenden Gründen:

1. Der erste Eindruck, den der einfältige Leser haben muß, spricht gegen die objektive Fassung, zumal in V. 3 desselben Kapitels in unzweideutiger Weise auch von einer πίστις θεοῦ (subjektiv) geredet worden ist. Der Apostel würde sich für den Leser geradezu unverständlich ausgedrückt haben, wenn er den Glauben an Jesum gemeint hätte. Denn weder durch die Ausführungen in den vorangegangenen noch durch diejenigen in den nachfolgenden Kapiteln hat er ihm ein solches Verständnis nahegelegt. Nirgends hat er in dem ganzen Briefe in unmißverständlicher Weise ausgesprochen, daß man an Jesum glauben müsse, um gerecht zu werden, was um so auffallender ist, als die Rechtfertigungslehre anerkanntermaßen der Zentralbegriff des Briefes ist, und Paulus sich alle Mühe gegeben hat, diesen Begriff genau zu präzisieren.

2. Offenbar darf ἐκ πίστεως Ἰησοῦ in V. 26 nicht anders gedeutet werden als διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ in V. 22. Nun findet sich in 4, 16 ein dem ersteren völlig gleichartiger Ausdruck, nämlich ἐκ πίστεως Ἀβραάμ; ja bei genauerer Betrachtung sind beide Ausdrücke nicht nur völlig gleichartig, sondern auch völlig gleichbedeutend. Abrahamsgläubige und Christgläubige sind Wechselbegriffe, da beide gleicherweise gerechtfertigt werden. Will man nicht behaupten, daß Paulus von einem Glauben an Abraham redet, so muß man auch zugeben, daß er bei dem korrelaten Ausdruck von einem Glauben an Christus nicht hat reden wollen.

3. Das Verbum zu δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ ist πεφανέρωται. Das Perfektum zeigt an, daß es sich hier im Unterschied von ἀποκαλύπτεται in 1, 17 um ein einmaliges und abgeschlossenes, wenn auch in seiner Wirkung fort-

dauerndes historisches Faktum handelt. Auf Grund des einmaligen *πεφανέρωται* ist dauernd das *ἀποκαλύπτεσθαι* im Evangelium möglich. In diese Gegenwart tritt an unserer Stelle der Apostel erst ein mit den Worten *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας*. Steht das aber fest, daß *πεφανέρωται* auf ein Ereignis der Vergangenheit zielt, so ist die objektive Fassung des fraglichen Genetivs schlechterdings unmöglich. Denn nach des Apostels Meinung ist nicht durch den Glauben an Christum bzw. durch die ersten Jünger, die an ihn glaubten, einstmals die göttliche Gerechtigkeit (ein Attribut des Menschen, wie besonders der Gedankenzusammenhang mit V. 20 beweist) in die Erscheinung getreten, sondern durch Christus selbst ist es geschehen, und zwar eben durch seinen eigenen Glauben. Andernfalls müßte man erwarten, daß den Jüngern ihr Glaube an Christum durch irgendein offenkundiges Ereignis als göttliche Gerechtigkeit von Gott bestätigt worden wäre, gleichwie Christus selbst als der Gerechte Gottes der Welt dargestellt worden ist. Man versucht vielleicht diesen ganzen Beweis durch den Hinweis darauf zu entkräften, daß in V. 22 nicht der Begriff *πεφανέρωται*, sondern *δικαιοσύνη θεοῦ* aus V. 21 wieder aufgenommen worden ist. Wenn es aber auch nicht heißt: *πεφανέρωται δὲ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*, so bleibt doch das Verbum des V. 21 im folgenden Verse noch in Kraft, und *δικαιοσύνη θεοῦ* ist in der Absicht neben *πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ* gestellt worden, um recht deutlich zu machen, daß erstere in der letzteren in die Erscheinung getreten ist.

4. Man wird nicht leugnen können, daß *δικαιούμενοι . . . διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* (V. 24) eine deutliche Beziehung zu *δικαιοσύνη θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* hat. Wenn aber *ἀπολύτρωσις* etwas bezeichnet, wobei Christus in Tätigkeit gewesen ist, so ist das auch bei dem parallelen Begriff *πίστις* anzunehmen, zumal, wie vorhin bemerkt wurde, das zu *πίστις* gehörige Verbum *πεφανέρωται* in die Vergangenheit weist.

5. Bei der objektiven Fassung vermißt man in V. 22 hinter *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας* die Worte *ἐπὶ Ἰησοῦν Χριστὸν*, da ja durch *διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* des Apostels Meinung für

niemand klar ausgesprochen worden war. Bei der subjektiven Deutung aber ist alles in bester Ordnung, so daß kein Wort zu viel oder zu wenig gesagt ist.

6. Es läßt sich nicht leugnen, daß in dem ganzen Abschnitt 3, 21—26 Christus nur als der Vermittler des von Gott der Menschheit zugedachten Heils dargestellt wird. Darum wäre es befremdend, wenn er und nicht Gott, dessen Gnade in V. 24 als rechtfertigend bezeichnet wird, als Gegenstand unseres zur Rechtfertigung führenden Glaubens bezeichnet sein sollte.

7. Schließlich verdient Haußleiters Ausführung gewiß alle Beachtung: „Die zwei einzigen Stellen (Röm. 8, 11 u. 3, 26), in denen dieser Name (*Ἰησοῦς*) allein steht, zeigen ihn in prägnantem Sinn; wie in 8, 11 Jesus den Herrn in seiner geschichtlichen Erscheinung, den ‚Menschen' Jesus bezeichnet, so auch in 3, 26. Der Apostel wählt den Ausdruck *πίστις Ἰησοῦ*, um gar keinen Zweifel zu lassen, daß er den Glauben meine, den Jesus selbst in den Tagen seines Fleisches betätigt hat. Der Ausdruck *πίστις Χριστοῦ* wäre zweideutig gewesen. Da die Auffassung des Genetivs als Genetivus subjectivus immer die nächstliegende ist, und der Apostel sich nicht scheut, den Eigennamen *Χριστὸς* in Wendungen zu gebrauchen, wie *διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* (7, 4) oder *Χριστὸς ἀπέθανε* (14, 9 u. 15), so hätte auch jener Ausdruck in unserem Sinne verstanden werden können, aber er hätte nicht so verstanden werden müssen. Anders liegt die Sache bei *πίστις Ἰησοῦ*. Der Ausdruck mußte von achtsamen Lesern des Briefes als ‚Glaube Jesu' verstanden werden." Die Deutung des Ausdrucks in V. 26 ist aber, wie schon früher hervorgehoben worden ist, auch für V. 22 maßgebend, obschon es hier nicht *Ἰησοῦ*, sondern *Ἰησοῦ Χριστοῦ* heißt.

Damit glaube ich zur Genüge erwiesen zu haben, daß der Römerbrief die Übersetzung „Glaube Jesu Christi" nicht nur zuläßt, sondern geradezu fordert. Die *πίστις* erscheint stets als eine Tätigkeit, die Gott zum Gegenstande hat und in hervorragender Weise Christo eigen war.

B. Galaterbrief.

In diesem Briefe findet sich das Wort πίστις im ganzen 21 Male, davon 16 Male ohne nähere Bestimmung, nämlich 3, 2. 5. 7. 8. 9. 11. 12. 14. 23 (2 Male). 24. 25; 5, 5. 6. 22; 6, 10. Vier Male ist ein Genetiv davon abhängig, nämlich 2, 16 (πίστις Χριστοῦ und zwar 2 Male); 2, 20 (πίστις ἡ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ); 3, 22 (πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ). Einmal, nämlich 3, 26, ist es zunächst fraglich, ob ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ von πίστις abhängig ist oder nicht.

Das Wort πιστεύειν kommt 3 Male vor, davon einmal für sich allein (3, 22), einmal in Verbindung mit τῷ θεῷ (3, 6) und einmal mit εἰς Χριστὸν (2, 16).

Diese Übersicht läßt zunächst keinen sicheren Schluß zugunsten der einen oder anderen Auffassung zu. Wir müssen also sofort in die Einzeluntersuchung eintreten.

Wir beginnen mit 2, 16, worin man den festesten Stützpunkt für die objektive Deutung findet. Es fragt sich, ob das wirklich berechtigt ist. Zunächst ist der Gegensatz der parallelen Satzteile ἐκ πίστεως Χριστοῦ und οὐκ ἐξ ἔργων νόμου zu beachten. Ist der Genetiv νόμου, wie feststeht, subjektiv, so liegt es wenigstens am nächsten, Χριστοῦ ebenso zu fassen. So sagt auch Haußleiter in dem Vorwort zu der oben genannten Abhandlung: „Der Gegensatz (οὐκ ἐξ ἔργων νόμου) scheint anzudeuten, daß hier Christus als Urheber, als normierendes Prinzip des christlichen Glaubens bezeichnet wird, wie gegensätzlich das Gesetz Urheber der Werke ist.“ Dagegen weist man nun aber mit allem Nachdruck auf die Worte: ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν hin und behauptet, es sei ganz klar, daß sie den Begriff πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ umschreiben wollen und damit die Art des Genetivs aufs genaueste bestimmen. Es ist jedoch sehr voreilig, εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πιστεύειν ohne weiteres zu übersetzen: „an Christum Jesum glauben“, wenn es auch zuzugeben ist, daß diese Übersetzung z. B. im Evangelium Johannis unabweisbar ist. Es bedarf erst des Nachweises, daß πιστεύειν εἰς, wobei Christus in der gleichen Weise wie Gott das Objekt ist, auch sonst bei Paulus vorkommt, und daß er speziell zur Rechtfertigung des Sünders, wie er auf

Grund der vorliegenden Stelle es tun müßte, etwas anderes für erforderlich hält als die πίστις Gott gegenüber. Beides kann weder aus dem Römerbrief, wie wir gesehen haben, noch sonst aus den paulinischen Briefen, wie wir sehen werden, erwiesen werden. Darum verdient eine andere Übersetzung, die im Einklang mit den sonstigen Aussagen des Apostels bleibt, ohne Zweifel den Vorzug. Eine solche ist aber möglich. Denn die Präposition εἰς braucht keineswegs immer auf das Objekt hinzuweisen, das der Glaube ergreift, sondern kann ebensogut nur die Richtung anzeigen, in welcher der Glaube sich bewegt, ähnlich dem Verhältnis, das durch κατὰ ausgedrückt wird. Meinem Freunde, Professor Dr. Hesselmeyer in Tübingen, der mit der Herausgabe eines griechischen Lexikons betraut ist und deshalb eine gewisse Autorität in dieser Frage beanspruchen darf, verdanke ich die Kenntnis, daß diese Annahme berechtigt ist, da εἰς und κατὰ oft promiscue gebraucht werden:

a) in der Bedeutung hinsichtlich, z. B. τὰ εἰς oder κατὰ τὸν πόλεμον,
b) „ „ „ wie, z. B. κατὰ oder εἰς ταὐτὰ (geradeso),
c) „ „ „ zwecks, z. B. κατὰ oder εἰς θέαν ἥκειν,
d) „ „ „ circiter bei Zahlen,
e) distributiv, z. B. εἰς oder κατὰ δύο zu zweien,
f) adverbial, z. B. εἰς oder κατὰ δύναμιν nach Kräften.

So sehr diese Beobachtung die Annäherung der Bedeutung des εἰς an diejenige des κατὰ begünstigt, so möchte ich doch nicht so weit wie Hesselmeyer gehen, der meiner Anregung folgend εἰς Χριστὸν πιστεύειν und κατὰ Χριστὸν πιστεύειν kurzweg identifiziert. Mir scheint nämlich der Präposition εἰς der Gedanke eigentümlich zu sein, daß eine Vereinigung mit demjenigen, in dessen Richtung man sich bewegt, erreicht wird. Das εἰς Χριστὸν soll führen zu einem ἐν Χριστῷ. Bei dieser Erwägung wird es aber nur noch wahrscheinlicher, daß wir mit unserer Auslegung in der vorliegenden Stelle auf der rechten Spur sind, denn das εἶναι ἐν Χριστῷ, das möglichst unterschiedslose Einssein mit Christo, ist bekanntlich eine Vorstellung, für welche Paulus eine Vorliebe hat, und die gerade auch im Galaterbrief öfters wiederkehrt. In

Christo und damit auch in seinem Glauben ist derjenige, der in ihn, auch in seinen Glauben hineingewachsen ist. Es hat also *εἰς Χριστὸν πιστεύειν* eine andere Färbung als *κατὰ Χριστὸν πιστεύειν*, wobei Christus nur als Maßstab und Richtpunkt gedacht ist. Zu einem ähnlichen Resultat kommt auch Haußleiter, wenn er in dem schon erwähnten Vorwort sagt, die Voraussetzung sei irrtümlich, daß Christus lediglich als Objekt des Glaubens gedacht werde. Die von Paulus angedeutete Verbindung sei viel inniger, so daß, wer in Christum gläubig geworden ist, fortan in Christo und damit im Glauben ist.

Die behauptete Auffassung findet eine auffallende Bestätigung in einer wenig beachteten Regel der griechischen Sprache. Hesselmeyer hat mich nämlich darauf aufmerksam gemacht, daß die Stellung des *εἰς Χριστὸν* vor *πιστεύειν* statt hinter demselben nicht bedeutungslos sei. Dadurch werde nämlich angezeigt, daß *εἰς Χριστὸν* nicht das Objekt des Glaubens, sondern eine adverbiale Bestimmung zu *πιστεύειν* sein solle. Durch den ersten Begriff werde der zweite in der Weise charakterisiert, daß „christlich glauben“ als die beste Übersetzung gelten müsse. Diese Äußerung habe ich zunächst mit dem größten Mißtrauen aufgenommen, zumal ich wußte, daß mein Freund das Neue Testament daraufhin noch nicht geprüft hatte. Als ich aber diese Prüfung vornahm und die Stellen des Neuen Testaments verglich, in denen *πιστεύειν* in Verbindung mit *εἰς* und *ἐπὶ* c. Accus. sich findet, fand ich wider alles Erwarten seine Meinung bestätigt. (Die Verbindung mit *ἐπὶ* c. Dat. mußte außer Betracht bleiben, weil durch sie nicht das Objekt, sondern die Basis des Glaubens angezeigt wird; ebenso *πιστεύειν* mit dem einfachen Dativ, weil darin ein Verhältnis zum Ausdruck kommt, das wir zu Dutzenden unserer Mitmenschen auch einnehmen können.) Der Gegenstand des Glaubens wird dem *πιστεύειν* stets nachgestellt. Bei Relativsätzen läßt sich erklärlicherweise die Regel nicht durchführen. Aber sonst habe ich im ganzen Neuen Testament nur eine einzige Stelle entdecken können, die gegen sie zu verstoßen scheint, nämlich Joh. 14, 1. Weil für den Verfasser des Evangeliums Johannis Jesus Objekt des Glaubens ist, müßte *εἰς ἐμὲ* hinter *πιστεύετε* stehen. Nun

ist es aber keineswegs ausgemacht, daß das Komma vor καὶ seine richtige Stelle hat. Meiner Empfindung nach steht es hinter ἐμὲ viel besser, so daß das zweite πιστεύετε eine kräftige und äußerst wirkungsvolle Wiederholung der Aufforderung zum Glauben wäre, während im anderen Falle ein für den Zusammenhang wertloser Gedanke ausgesprochen wird. So würde auch die letzte Ausnahme von der Regel in Wegfall kommen. Unter diesen Umständen kann man mit der größten Wahrscheinlichkeit die Schlußfolgerung ziehen: Wenn Paulus, der anerkanntermaßen mit der griechischen Sprache wohl vertraut war, den Gegenstand des Glaubens stets hinter πιστεύειν treten läßt, an unserer Stelle aber, sowie Phil. 1, 29 εἰς Χριστὸν voranstellt, so hat er damit einen anderen Gedanken zum Ausdruck bringen wollen, als er sonst im Neuen Testament bei πιστεύειν εἰς θεὸν oder εἰς Χριστὸν vorliegt.

In 2, 20 spricht für die subjektive Deutung von τοῦ υἱοῦ schon der Umstand, daß es sich in dem Zusammenhang von V. 19 an darum handelt, daß der Apostel Christo gleichartig ist, aber nicht darum, daß er von ihm, als dem Gegenstand seines Glaubens, verschieden ist. Durch das Gesetz, sagt er, bin ich dem Gesetz gestorben. Das erweckt in ihm die Vorstellung, daß dies bei Christo auch der Fall war, und zwar definitiv in seinem Kreuzestode. Daher heißt es weiter: „Ich bin mit Christo gekreuzigt.“ Es ist aber nicht nur Gleiches an ihm geschehen, sondern die Gleichartigkeit seines Erlebnisses hat sich zu einer innigen Verbindung, zu völliger Einheit zwischen beiden entwickelt. Christus ist geradezu das Subjekt seiner eigenen Persönlichkeit geworden, so daß in seinem Innern die Unterscheidung beider aufgehört hat: „Nicht mehr ich, sondern Christus lebet in mir.“ Gegen diese Vorstellung streitet die andere vom Glauben an Christum. Denn solange Christus das Objekt meines Glaubens ist, ist er etwas, das außer mir liegt und das Aufgehen der einen Persönlichkeit in der anderen ausschließt. Anders liegt die Sache, wenn Christi Sinn der meinige geworden ist, und ich in seinem Wesen gewissermaßen untergehe. Dann besteht die schönste Harmonie zwischen den Ausdrücken: „Christus in mir“ und „ich im Glauben Christi“.

Man pflegt nun allerdings zu sagen, daß der Glaube an Christum dahin führt, daß man ihn in sich aufnimmt und er das beherrschende Prinzip in uns wird. Das ist jedoch eine unklare Vermischung zweier grundverschiedener Vorstellungsreihen, die man dem Apostel nicht zutrauen darf, wenn eine zwingende Notwendigkeit dazu nicht vorliegt. — Außerdem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Paulus mit *ἐν πίστει* usw. beschreiben will, was es bedeutet, daß Christus in ihm lebt; mit anderen Worten: die Gedankenentwickelung soll fortschreiten. Das ist der Fall bei der Annahme, daß *τοῦ υἱοῦ* ein genetivus subjectivus ist. Auf dem entgegengesetzten Standpunkt aber bewegen sich die Gedanken in absteigender Linie, und eine Umstellung der Sätze in folgender Weise wäre sinngemäßer: nicht nur im Glauben an Christus lebe ich, sondern es lebt sogar Christus selbst in mir. Die objektive Fassung empfiehlt sich daher nicht.

Wir gehen über zu dem 3. Kapitel. Im 22. Verse heißt es, daß die Verheißung den Gläubigen *ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* gegeben wird. Jeder unbefangene Leser wird auch hier in erster Linie den fraglichen Genetiv subjektiv verstehen und nur dann darauf verzichten, wenn gewichtige Gründe im Kontexte dazu zwingen. Das ist jedoch nicht der Fall. Schon in V. 22 selbst entsteht bei der entgegengesetzten Meinung eine Schwierigkeit, nämlich eine trotz gewundener Versuche nicht zu beseitigende Tautologie: auf Grund des Glaubens an Christum wird die Verheißung gegeben denen, die da glauben sc. an Christum. Hierbei liegt die Sache viel ungünstiger als in dem ähnlich lautenden Verse Röm. 3, 22, weil dort mit einem Scheine des Rechts darauf hingewiesen werden kann, daß mit dem Zusatz *εἰς πάντας τοὺς πιστεύοντας* ein neuer Gedanke eingeführt werde. Außerdem aber ist zu beachten, daß in den vorangegangenen Ausführungen des Kapitels sich nichts findet, was darauf hindeutet, daß der Glaube an Christum zum Besitze des Heils verhilft. Abgesehen davon, daß einmal von Abraham gesagt wird: *ἐπίστευσε τῷ θεῷ* (V. 6), wird stets von *πίστις* schlechthin gesprochen. V. 5: Der Geist wird dargereicht *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*; V. 7: *οἱ ἐκ πίστεως* sind Abrahams Kinder; V. 9: *οἱ ἐκ πίστεως* werden gesegnet mit dem gläubigen

Abraham; V. 14: die Verheißung des Geistes empfangen wir *διὰ τῆς πίστεως*. Wenn man in all diesen Stellen ein Objekt zu *πίστις* ergänzen will, so kann es nur geschehen auf Grund dessen, was von Abrahams Glauben gesagt war; d. h. es ist Gott, aber nicht Christus. Ein Blick auf die nachfolgenden Verse gewährt uns auch kein anderes Bild. Nicht nur heißt es V. 24 kurzerhand, daß man *ἐκ πίστεως* gerechtfertigt wird, sondern es wird sogar Christus mit dem Glauben gewissermaßen identifiziert. Man hat jedenfalls den Eindruck, daß der Apostel mehr sagen will, als daß Christus die Herrschaft des Glaubens aufgerichtet hat, nachdem er diejenige des Gesetzes gebrochen hat (V. 13). Die Erscheinung Christi wird nämlich in den Versen 23—25 in genaue Parallele mit der Erscheinung des Glaubens gestellt. Beide fallen geradezu zeitlich zusammen. Mit Christo ist der Glaube gekommen bzw. offenbar und frei geworden, nachdem er längere Zeit durch das Gesetz niedergehalten worden war. Er hat den Glauben, der seit Abraham als ein verborgener Schatz im Acker der Welt lag, wieder ans Licht gebracht, und zwar dadurch, daß er die Macht des Gesetzes durch die Macht des in seinem Kreuzestode bewiesenen Glaubens zerstört hat.

Wir haben nur noch die Ungewißheit zu beseitigen, die in V. 26 vorliegt. Für die Trennung von *διὰ τῆς πίστεως* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* oder für die Übersetzung: „durch den Glauben, sofern ihr in Christo Jesu d. h. in seiner Gemeinschaft seid“ anstatt der üblichen: „durch den Glauben an Christum Jesum“ spricht folgendes:

1. *πιστεύειν* in Verbindung mit *ἐν* und in der Bedeutung „glauben an“ kommt sonst bei Paulus nicht vor. Dagegen ist, wie oben schon erwähnt, der Ausdruck *ἐν Χριστῷ* als ein Begriff für sich im Sinne „in der Gemeinschaft mit Christo“ bei ihm sehr beliebt und kehrt im Galaterbriefe noch 4 Male wieder (2, 4; 3, 14. 28; 5, 6).

2. Die Verse 27—29 sind durch *γάρ* an V. 26 angeschlossen. Sie spinnen aber nicht den Gedanken der *πίστις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* weiter, sondern den des *εἶναι ἐν Χριστῷ*. Denn V. 27 sagt, wie die Galater in Christum hineingekommen sind, dadurch näm-

lich, daß sie in der Taufe ihn angezogen haben. V. 28 sagt dann weiter, daß infolge dieser Bekleidung die Geburts-, Standes- und Volksunterschiede aufgehört haben und alle eben *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* sind. Daraus wird aber in V. 29 weiter gefolgert, daß wir alle Abrahams Samen und nach der Verheißung Erben sind, wobei augenscheinlich das *Χριστοῦ εἶναι*, die Zugehörigkeit zu Christo, dem *εἶναι ἐν Χριστῷ*, der Gemeinschaft mit ihm, gleichzusetzen ist.

3. Nachdem Paulus V. 16 behauptet hatte, daß die Verheißung Abrahams nicht *τοῖς σπέρμασιν ὡς ἐπὶ πολλῶν*, sondern *ὡς ἐφ' ἑνὸς* gelte, war der Nachweis erforderlich, daß wir alle zu dem *ἓν σπέρμα* gehören, wenn wir an jener Verheißung teilhaben sollen. Dieser Nachweis konnte aber nicht anders gelingen, als wenn gezeigt wurde, daß wir mit dem einen Samen Abrahams, dem Träger der Verheißung, zusammengehören d. h. mit Christo eins sind. Wenn nun im Kontext der Glaube wohl als Mittel der Rechtfertigung, nicht aber der Verbindung mit Christo erscheint, so konnte der Glaube bei dieser Beweisführung ganz außer Betracht bleiben. Daher lautet auch das Ende des Beweises nicht: „Ihr seid an Christum Gläubige", sondern: „Ihr seid Christi" und aus diesem Grunde *σπέρμα Ἀβραάμ*. Daher ist *πίστις* auch in V. 26 absolut zu fassen: „Wir sind Gottes Kinder durch den Glauben schlechthin." Doch ist solcher Glaube, wie *ἐν* anzeigt, an Christus orientiert, oder dieser bildet gewissermaßen den Rahmen, in welchen jener gefaßt ist.

Anhangsweise sei noch bemerkt, daß die Versuchung nahe liegt, als Meinung des Apostels zu behaupten, daß Christus *τὸ σπέρμα Ἀβραάμ* nicht hätte sein können, wenn er nicht die Eigentümlichkeit desselben, die *πίστις*, besessen hätte. Denn nur *οἱ ἐκ πίστεως* sind Abrahams Kinder (V. 7). Zweifellos liegen die Begriffe *υἱοὶ* und *σπέρμα* sehr nahe beieinander. Allerdings wird in V. 16 zwischen *σπέρμα* und *σπέρματα* unterschieden und nur Christus *τὸ σπέρμα* genannt. Anderseits aber heißen alle Christgläubigen in V. 29 *σπέρμα*. Sollte aber die eben ausgesprochene Vermutung sich nicht halten lassen, so steht doch das fest, was bewiesen werden sollte, daß auch der Galaterbrief die subjektive

Auffassung des fraglichen Genetivs nicht nur zuläßt, sondern mehr als begünstigt.

C. Die übrigen paulinischen Briefe.

Hier können wir uns kürzer fassen, weil es sich anders als in den Briefen an die Römer und Galater nicht um längere Ausführungen über den Glauben, sondern nur um kurze Erwähnungen desselben handelt, die als solche weniger geeignet sind, sichere Resultate zu liefern. Überdies ist ja auch öfters die Autorschaft des Paulus fraglich.

Ein Genetiv ist von *πίστις* abhängig in Phil. 1, 27 (*τοῦ εὐαγγελίου*), 2 Tim. 2, 13 (*ἀληθείας*), Kol. 2, 12 (*τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ*), Eph. 3, 12 (*αὐτοῦ* sc. *Χριστοῦ*) und Phil. 3, 9, wo es heißt: *δικαιοσύνην τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ τὴν ἐκ θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.* In den 3 ersten Stellen ist der Genetiv aller Wahrscheinlichkeit nach subjektiv zu deuten; jedenfalls steht dieser Deutung nichts im Wege. In der Epheserstelle muß allerdings die objektive Fassung zugegeben werden; das kann aber nicht ins Gewicht fallen, weil Paulus kaum als der Verfasser dieses Briefes angesehen werden kann. Sehr wertvoll ist dagegen die letzte Stelle. Denn hier kann mit voller Zuversicht behauptet werden, daß *Χριστοῦ* nur subjektiv verstanden werden kann, weil sonst *ἐπὶ τῇ πίστει* nach dem vorangegangenen *διὰ πίστεως* ganz überflüssig und sinnlos wäre. Dann aber wird dieser Satz zu einem klassischen Zeugnis dafür, wie sich Paulus den Weg zur Erlangung unserer Gerechtigkeit gedacht hat. Dieselbe erscheint nämlich vermittelt durch Christi Glauben, stammt von Gott bzw. ist von ihm geschenkt und gründet sich auf (unseren) Glauben.

Folgende Stellen bieten *πίστις* in einer durch eine Präposition hergestellten Verbindung mit der Person Christi: Eph. 1, 15 (*ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ*), Kol. 1, 4 (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), Kol. 2, 5 (*ἡ εἰς Χριστὸν πίστις*), 1 Tim. 3, 13 und 2 Tim. 3, 15 (*ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*), Philem. 5 (*πρὸς τὸν κύριον Ἰησοῦν*). Die letzte Stelle muß sofort wieder aus diesem Zusammenhang ausscheiden, weil sich hier die *πίστις* nicht nur auf Christus, sondern auch auf alle Heiligen richtet und daher nicht Glaube, sondern Treue bedeutet.

In den Timotheusstellen ist an eine objektive Fassung nicht zu denken, wenn man den sonstigen Sprachgebrauch dieser Briefe in Betracht zieht, wie er uns in 1 Tim. 1, 14 und 2 Tim. 1, 13 entgegentritt. Da ist nämlich ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ augenscheinlich nicht nur an ἀγάπη, sondern auch an πίστις anzuschließen, und keiner wird zu behaupten wagen, daß ἡ ἀγάπη ἡ ἐν Χριστῷ Liebe zu Christo bedeute. Daher kann auch von einem Glauben an Jesum nicht die Rede sein, um so weniger, als dieses Verhältnis nicht durch die Präposition ἐν ausgedrückt zu werden pflegt. Das letztere spricht auch gegen die objektive Fassung in der genannten Epheser- und der ersten Kolosserstelle. Dagegen sind in der zweiten die früheren Bemerkungen zu Gal. 2, 16 bezüglich der Wortstellung und der Bedeutung von εἰς in Anwendung zu bringen.

Das Verbum πιστεύειν ist Phil. 1, 29 mit εἰς, 1 Tim. 1, 16 mit ἐπὶ c. Dat. und 2 Tim. 1, 12 mit dem einfachen Dativ konstruiert. In der letzten Stelle kann wegen κατὰ δύναμιν θεοῦ (V. 8) und des ganzen Gedankenzusammenhanges von diesen Worten an nur Gott, aber nicht Christus als die Person bezeichnet werden, der Paulus Vertrauen geschenkt hat. In der anderen Timotheusstelle aber ist Christus nicht Objekt, sondern Grund des Glaubens. Phil. 1, 29 endlich hat schon bei Gal. 2, 16 seine Erledigung gefunden.

Es bleibt nichts zu berücksichtigen übrig als Kol. 1, 2 πιστοὶ ἀδελφοὶ ἐν Χριστῷ, wo aber der Zusatz ἐν Χριστῷ offenbar nicht zu πιστοί, sondern zu ἀδελφοί gehören soll, und Eph. 1, 1 πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, wo wiederum die Präposition ἐν die objektive Fassung ausschließt.

Faßt man sämtliche aus den paulinischen Briefen gewonnenen Resultate zusammen, so kann die Untersuchung mit der Gewißheit abgeschlossen werden, daß überall da, wo man bisher den Glauben an Christus ausgesprochen fand, Christus als der Herold und Vollender des Glaubens vorgestellt wird, wie ihn uns der Hebräerbrief schildert. Der Umstand aber, daß dieser Brief anerkanntermaßen aus paulinischen Kreisen stammt, und außer ihm weder

die Synoptiker, noch Johannes, noch sonst einer der übrigen Schriftsteller des Neuen Testaments mit ausdrücklichen Worten von einem Glauben Christi spricht, hat die Bedeutung, daß dadurch unser Ergebnis eine weitere kräftige Bestätigung erhält.

Es ist daher dringend nötig, daß man aufhört, die von Haußleiter unbekümmert um die Mißdeutungen seiner Parteigenossen mit freimütiger Wahrheitsliebe vertretene These unbeachtet zu lassen, und endlich anfängt, dieselbe ernstlich zu prüfen und für die biblische Theologie und die kirchliche Dogmatik fruchtbar zu machen.

4.

Urkundliches zur Reformationsgeschichte.

Mitgeteilt von

Dr. **Georg Berbig**, Pfarrer zu Neustadt bei Coburg.

A.
Fünf Jonasbriefe.

Der erste der nachstehenden Briefe bezieht sich auf die Reise des Justus Jonas mit Luther und Melanchthon nach Eisenach im Juli 1540, in Sachen der Eheirrung des Landgrafen Philipp von Hessen. Vgl. Corp. Ref. III, 1060. 1061.

In Eisenach erkrankte Jonas am Fieber, trat aber dennoch die Heimreise an, hinter Luther und Melanchthon fahrend, und schleppte sich bis Naumburg, wo er einige Tage liegen blieb. „In einem hengenden Wagen in betten ganz beschwerlich“ kam Jonas erst am 3. August in Wittenberg an. Luther hatte vorher den kranken Freund in einem besonderen Briefe getröstet (vgl. de Wette V, 324 und den Brief des Jonas an die Fürsten von Anhalt bei Kawerau, Bfw., S. 398/9).

Diese langsame Heimreise hatte natürlich dem Jonas ungewöhnliche Kosten verursacht, die sich laut beiliegender Quittung

von Naumburg bis Wittenberg auf 9 Gulden und 6 Groschen beliefen, da für vier Wagenpferde und einen Beireiter zu sorgen war. Übernachtet wurde in Weißenfels und Leipzig, während in Lützen und Düben Mittag gehalten wurde.

Jonas bittet nun im nachstehenden Briefe den Landrentmeister Ernst von Taubenheim um Ersatz dieser Transportauslagen. An diese Adresse war Jonas gewiesen worden, nachdem der Prediger Lang in Leipzig beim Kämmerer Hans von Ponikau in Vertretung des Jonas deshalb vorstellig geworden war.

Darauf bezieht sich auch das Schreiben des Predigers Lang an Jonas, in welchem u. a. auch die Weinverhältnisse des damaligen Leipzig in ein eigentümliches Licht treten.

* * *

Die drei folgenden Schreiben beziehen sich auf die Beurlaubung Jonas' nach Regensburg, zur Ordnung der dortigen evangelischen Kirchenverfassung. Seit dem Jahre 1550 weilte Jonas in Coburg, als Hofprediger des Herzogs Johann Ernst, des Bruders Johann Friedrichs des Großmütigen.

Im August des Jahres 1552 hatte der Rat zu Regensburg den Herzog gebeten (Schreiben Nr. III), ihm den Doktor Justus Jonas „auf ein halbes oder ganzes Jahr zu leihen“, da sie in den „gegenwärtigen Spaltungen und Trennungen der christlichen Lehre eines Pfarrers zum höchsten bedürftig seien“.

Der Herzog kam dieser Bitte nach, und schon am 14. September bedankte sich Regensburg für die fürstliche Zusage (Schreiben Nr. IV).

Jedenfalls Mitte Dezember reiste Jonas nach Regensburg ab, und es scheint, daß ihm beim Abgang von seinem Fürsten noch das Schreiben Nr. V ausgehändigt worden sei, um etwaigen Wünschen in Regensburg vorzubeugen, den Reformator länger als die bestimmte Frist dort zu behalten.

Immerhin ist der Briefwechsel charakteristisch für den Eifer einer Stadtverwaltung bei Einführung der Reformation.

I.

B. II 20 Nr. 3.

Ein Brief Justus Jonas' an Hans von Taubenheim, Landrentmeister des Kurfürsten Joh. Friedrich von Sachsen.

Gnad vnd frid Gottes Inn Christo Ernvester vnnd Gestrennger gunstiger Ehr Rentmeister besonnder lieber her vnnd freund am negsten als wir wider von Eysennach gereiset mit dem hern doctor Martino bin Ich vssm weg am fieber kranck worden, also das Ich hinter gemeltem hern doctor Martino vnd Philipo Zur Naumburg habe bleiben mussen, Nun ist der Reisige Ihero [1]) vnsers gnedigsten herrn Dienner, welcher das gelt vnd vnns aussloſung bey sich gehabt, (wiewol ehr mir sagte wider zur Naumburgk bey mir Zu sein) Zufalls nicht wider Zu mir khomen das Ich also auf mein eigen Zerung bis gen wittembergk mit vier wagen pferden vnd einem bey Reitter gereisset, So Ich nun von genantem Reisigen vertröstet, das ehr wider Zu mir komen wole vnd ist doch verblieben, habe ich durch den hern prediger Zu Leypzick Er Balthaser [2]) den Ernvesten vnd Gestrengen hern hannsen von Ponicka Churfl. Kämmerer lassen anreden vnd freundtlich bitten wo Ich mein Zerung gewarten solle, nach dem one das die Zerung von wittenbergk aus wider gen Naumburg vber mich gangen hat ehr Inn anttwortgeben das Ich E. G. schreiben soll, welche mir solch gelt werde Zuschicken, (wie aus gemelts predigers her Balthasern brief seiner eigen hant hierbey verwart, E. G. vernehmen werde. Bitt derhalben, E. G. freundtlich wollen mir solche Zerung nach antzeige eingelegter Zettl bey gegenwartigem potten Zuschicken, Ich hette E. G. bald nach empfangnem briefe des predigers geschriben, so hat mein kranckeit gehindert. Ich lige Jetzt In die achte wochen nach dem Willen Gottes hart am fieber darnider vnnd trage vhil vnkosten In die Appotek vnnd sonst.

Gott gebe mir nach seinem willen gesundtheit oder schicks sonst wie sein gnediges wolgefallen ist.

---

1) Hieronymus.

2) Vgl. den folgenden Brief. Der Prediger Balthasar in Leipzig war Balthasar Loy, der frühere Wittenberger Diakon.

E. G. als meinem besondern hern vnd freundt freundliche diennst Zuertzeigen, bin ich alletzeit willig: Datum in der Eile wittembergk Mittwochs nach Nativitatis Marie Anno xl (40).

Justus Jônas. d.
mein Hand.

Adresse:

Dem Gestrenngen vnd Ernnvesten hern
hansen von Taubenheim, LandtRentmeister
des Churfurstl. zu Sachssen vnd Rath zc
meinem besonndern lieben hern vnnd freundt
Torgaw.

Darunter Vermerk:
ix. fl. vi. g. geschickt
Dienstags nach ? Ao. xl.

Beiliegender Zettel:

Zerung mit vier wagen pferden vnnd Ein bey Reitter aus Naumburgk, bis gen Wittem:

1 fl.			Zur Naumburgk vnd das andere mehr vereheret
3 fl.	2	g.	ein nacht zu weissenfels,
	43	g.	Zu lutzel Zu mittentag,
3 fl.	7	g.	Zu Leiptzick ein Nacht,
	16	g.	Zu dieben zu Mittentag

Summa 9 fl. vi g.

(Eigenhändig) J. Jonas.

II.

Gratia et pax per chrm., achtbar hochgelarter erwirdiger er herr doctor vnd preceptor Ich hab Eur. a. w. schreiben verlesen vnd hab selber die sachen des gelts halben mitt Jorg aus pennig gehandeltt vnd nochmals mitt hern hansen ponicken, der sagett also euer a. w. sollen an vnsers gn. herrn churfursten Zw Sachssen rentmeisterei schreiben, da werde man auch solches geldt erlegen, item nochmals des Reinfals halben weiß ich warlichen in der ganzen stadt keinen Zw beckomen wen ich ein flor. vmb ein nösel wolt geben, solches habe ich Euer a. w. zur andtwortt nicht wollen verhalten, Dan Euer a. w. viel zw dienen bin ich willig. Datum leyptzig den 22. tag augusti 1540. E. a. w. w.

Balthasar Loy
minister Christi in Euangelio.

Adresse:

Dem Erwirdigen hochgelarten
der heiligen schrifft doctor Justo
Jona. probst Zw Wittemberg Seinem
herrn vnd preceptori zw handen.

III.

Das Schreiben des Rates von Regensburg an Herzog Johann Ernst von Sachsen,

betr. Überlassung des Justus Jonas als Prediger auf ein halbes oder ganzes Jahr.

Das Originalschreiben des Regensburger Rates befindet sich sub B. II 20, Nr. 22 im Coburger Haus- und Staatsarchiv und trägt die Adresse:

Dem durchleuchtigen, hochgebornen Fursten vnnd herrn, herrn Johans Ernsten, hertzogen zu Sachsen, Landtgrauen In döringen, vnd Marggrafen zu Meichsen zc. Vnnserm genedigen herrn.

Darunter von anderer Hand ist der Empfangsvermerk zu lesen:

Der vonn Regenspurgk schreiben vnnd bit, das Inen vnser gnediger fürst vnd herr, Ern Justum Jonam ein gantz oder halbes Jar leihen woll. Prtum Mitwochen Bartholomey Anno dom. 1552.

Das Siegel auf rotem Wachs ist gut erhalten: Secretum Civium Ratisbonensium.

Das Schreiben hat folgenden Wortlaut:

Durchleuchtiger hochgeborner Furst, Eueren furstlichen genaden findt vnnser vnderthenig willig dienst mit allem fleis Zuuor, Genediger herr, Nachdem wir Auff absterben vnnsers vorigen Pfarrers doctor Iheronimi Nopussen seligen, Zuuorab In disen gegenwirtigen spaltungen vnnd trenungen der Christlichen lere widerumb eines Pfarrers Zum höchsten notturftig sind. Vnnd aber vber allen vnnsern furgewendten vleis so eylends keinen nindert bekommen mögen, Dieweil nuhn E. F. g. vnnd andere des löblichen vnd Christlichen hauss Sachsen Regierende fürsten allenthalb und bey meniglich beruembt sind, das sie nit allain

Ire aigne kirchen treulich vnnd wol Zufürsehen pflegen, Sonnder auch andern Zu deshalb gebürender fürsehung Zuuerhelffen mit allen gnaden genaigt sindt, Wie dann der Erwirdig vnd Hochgelert herr doctor Justus Jonas der Itzo bey E. f. gn. ist In gleichem fall offt andern gelihen worden ist, So haben wir aus dits mals vnnser betrangten note, vnnd dem sonderm christlichen vertrauen so wir Zu E. f. gn. tragen nit vnnderlassen mögen E. f. gn. Zuschreyben. Vnnd gelangt demnach an dieselben vnnser vnderthenig ganz fleissig biten die wöllen, wo es on vngelegenhait gescheen mage, Vnns gedachten herrn doctor Jonas auff ein Jarlang oder Je auff ein halb Zuleihen vnbeschwert sein, In das wir mit seiner vnd anderer Rate vnnd hilff allen möglichen vleis ankeren wöllen vnns mit einem andern verstendigen gottseligen man Zu fursehen, vnnd Ihne alsdann E. f. g. Zu danckhen vnnd erbarlich wider heym Zuschicken, Auch solches vmb E. f. g. Zu dem sie domit on allen Zweyfl Gott dem Almechtigen ein wolgefelligs guets christlichs werke erzaigen In aller vnderthenigkait Zuuerdienen nymer vergessen, dat. den 18. Augusti Anno im 1552.

Camerer vnnd Ratte
der statt Regenspurg.

IV.

Das Dankschreiben des Rates zu Regensburg in gleicher Angelegenheit.

In demselben Aktenstück wie Nr. I — B. II 20, Nr. 22 — befindet sich das folgende an Herzog Johann Ernst von Sachsen gerichtete Dankschreiben.

Die Adresse lautet:

Dem durchleuchtigen Hochgebornen Fürsten vnnd herrn, herrn Johanss Ernsten hertzogen zu Sachsen, Landgrauen in duringen, vnd Marggrauen zu meichsen, vnserm genedigen herrn.

Darunter von anderer Hand:

Rath Zw Regensburgk bedancken sich gegen m. g. herrn vf die negst gegebenen Anthwort vnnd bewilligung Doctor Jonassen

vngeverlichen ein Zehn wochen, zw Inen Zuziehen Zuerlauben, prt. Montags den 19. Septembris Anno Domini 1.5.5.2.

Das rote Wachssiegel ist abgefallen.

Der Text lautet:

Durchleuchtiger hochgeborner fürst, Eur. f. Gn. sindt vnnser vnderthenig willig dienst mit fleiss Zuuor. Genediger herr E. f. gn. genedigen Antwurt auff vnnser Jungstes schreyben vnnd begern derselben superattendenten herrn doctor Justum Jonam belangende, haben wir In vnterthenikait entpfangen vnnd Ires Inhalts hören verlesen, vnnd bedanckhen vnns E. f. gn. doselbst verliebten genedigen vnnd Christlichen wilfarung vnnd bewilligung Zum höchsten, Wöllen die auch vnnserm vermögen umb dieselben E. f. gn. vndertheiniglichen Zuuerdienen alZeit willig vnd berait sein, Vnnd thun vnns hiemit E. f. gn. In vnderthenikait beuelhen, Datum Montags den 14. Septembris Anno D im 1552.

Camerer vnnd Ratte
der statt Regenspurg.

V.

Ein Schreiben des Herzogs Johann Ernst an den Rat zu Regensburg, Jonas' Urlaub betr.

Im gleichen Haus- und Staatsarchiv zu Coburg, aber an einer ganz anderen Stelle, nämlich sub E. V. 2, b. 2, aa. 6, Nr. 31, liegt die Antwort des Herzogs, welche dem Rat zu Regensburg bezüglich der Entsendung des Justus Jonas nachträglich gegeben worden ist.

Das Schriftstück trägt die Aufschrift:

Schreybenn an Camerer vnnd Ratte Zw Regensburgk D. Jonassn nach Aussgangk der bewilligten Zeitt wider hieher Ziehenn Zu lassnn. Act. Freitags nach lucie den 16 Decembris Anno Domini 15 52.

Das Schriftstück lautet im Text:

Johanns Ernst zc.

Unnsern gnedigenn grus Zuuor. Erbare weise liebe besondere. Nachdeme wir vff euer vnderthenig schreiben vnd biethen, dem Erwirdigen vnsern Superattendenten vnnd lieben andechtigenn Ehrn

Justo Jonassn Doctorn eine Zeitlang gnediglichenn Zw euch Zu-Ziehenn bewilligt vnd euch ein solchs Zwgeschrieben, Als hat er vnns bericht, wie er darauff Zw euch Zureiisenn beschriebenn sey. Weyll wir dann seiner aller gelegenheit vnnd geschwinden Zeiten halben, nit wollen lang entrathen khonnen, So wollenn wir vnns verstehen, Ir werdet Ine vber vnnser bewilligte Zeit aufhaltenn, Sondern vffs lengste nach aussgang derselben Ine wider anher seine weg nehmen lassen vnd Ime darZw wie wir dan nicht Zweyfeln Ir thun werdet forderung erzeigen, vnd sind euch In allen gnaden geneigt. Dat In vnserer Ehrenburgk Zw Coburgk Freitags den 16 December Anno Dm 1552.

B.

Vier kurfürstliche Schreiben,

Verehrungen an Luther und Luthers Eintreten für einen armen Priester betreffend.

Im Herzogl. Haus- und Staatsarchiv Coburg liegt sub B. II 20, Nr. 2 ein Schreiben des Kurfürsten Johann an den Wittenberger Hauptmann Hans Metzsch und an den Schosser Valtin Förster, mit dem Befehl, sich zu erkundigen, ob Doctor Martinus Luther „Malz zu einem Gebräu" brauche, und ihm in solchem Fall solches zukommen zu lassen. Andere, die „Steffan Malerin" und der Organist Johann Weimann in Wittenberg, haben um Malz, bzw. um Korn gebeten. Auch ihnen wird ihre Bitte nicht versagt.

Man sieht aus diesem Brief, wie der Kurfürst spontan um seinen lieben Reformator besorgt und bemüht ist.

Der Brief ist am Sonnabend vor Invokavit zu Torgau originaliter geschrieben, also kurz vor der Abreise des Kurfürsten zum Reichstag nach Augsburg.

Noch auf der Reise dahin ist das zweite Schreiben an Metzsch entstanden, nämlich zu Coburg am Ostertag; hier wird der Hauptmann bevollmächtigt, an Luthers Hausfrau 12 Scheffel Korn vorzustrecken. Das Jahr war schwer für die Landwirtschaft, die Felder mußten bestellt werden. Jedenfalls hatte Luther in Coburg

öfters Gelegenheit, persönlich den Kurfürsten zu sprechen, der sich ja dort fast eine Woche aufhielt, ehe er in der Richtung Nürnberg-Augsburg weiterreiste.

Juli 1530.

Das dritte Schreiben bezieht sich auf eine gleiche Angelegenheit, indem Luthers Hausfrau sich vom Hauptmann Metzsch 6 Scheffel Korn erbeten hat, welches nun beim Schosser zur Aushändigung angewiesen wird.

Wie diese drei Schreiben interessant sind für die Haushaltung des Reformators, so ist das vierte Schreiben charakteristisch für die hilfsbereite Hand D. Martin Luthers selbst, welcher für einen armen blinden Priester in Eilenburg „auf dem Berge" persönlich beim Kurfürsten um eine Jahrespension nicht erfolglos vorstellig geworden ist.

I.

Vnsern Rath vnnd lieben getreuen Hansen Metschen Vnserm Heubtmann Zu Wittenbergk vnnd Valten Furster Schosser doselbst, Semptlich vnnd Sunderlich.

Von der Hand des Empfängers:

Churfurstlich beuehl, doctori Martino Liiii Sr maltz, vnd Johan weynman xii Sr korn, zu geben, belangent.

Von gots gots gnaden Johanns
hertzogk zu sachssen vnnd Churfurst zc

Lieben Reth vnnd getreuen, Uns hat itzo, die Steffan malerin zu Wittenberg, vmb leyhung ein gebraw Maltz untertenigklich ansuchen lassen, Wo nu In vnserm Ambt souil Maltz In vorrat, das wir Ir an vnsern nachteil, damit gnad ertzeigen, konnen, So begern Wir, Ir wollet bemelter frawen solch gebrawe Maltz auff gnuglich vorsicherung, vns dasselbige widerzugeben, leihen, vnnd vorstrecken zc. Zcw dem auch begern wir Ir wollet euch erkunden, ab H. Doctor Martinus Luther, auch Maltz zu einem gebraw, bedurfftig were, vnnd wo Ir befundet, das er doran mangel, als dan Jme solch Maltz zu einem gebraw aus gnaden, geben vnnd volgen lassen, Vnnd, nach dem vns Johan Weynman

organist, doselbst, Zu Wittenbergk Itzo vmb eyn Malder korns Zugeben angesucht, So begern wir Ir wollet Im solchs vff dismal auch Instortzen vnnd geben lassen, des beydes sollestu Schosser In Rechnung entnohmen werden vnnd geschiecht In dem vnser meynung Dat. zu Torgaw, Sonnabents nach Invocavit Anno Dm. xxx.

II.

Adresse:

Vnnserm haubtman Zu Wittemberg Rat vnd lieben getreuen hansen Metsch,

Darunter von zweiter Hand (des Empfängers?):

Doctor Martino 42 sch. korn gegen belangendt.

Der Text lautet:

Von gots gnaden Johanns
hertzog Zu sachssenn vnnd churfurst zc.

Lieber getreuer vnnd Rath, Wir begern, du wollest Doctor Martini luthers hausfrauen, zwolff schöffel Rogken, alsopald furstrecken, vnnd vberantwortten lassen, Daran geschieht vnnser gefellige maynung. vnnd wolten dir das nit vnangeczaigt lassen. Dat zu Coburg, am hailigen ostertag Anno Dm. xxx.

III.

Zettel mit der Auffschrift:

Doctor Martino s. h. (seiner hausfrauen) korn gegeben belanget Anno xxx.

Lieber schosser mich hat doctor Martinus hausfrau abwesens Ires hern anlangen lassen, wie sie an korn mangel habe, das zuekauffen nicht vermogte, da ich wollet ir vi scheffel geben lassen In der rechnung anzeigen wue ir der nicht entnommen mier vormelden, will ich auch bitten meynen gnedigsten hern beuehl darvor erlassen. Dat am abent marie magdalene J. xxx Jar

hans metsch,
praeceptor.

IV [1]).

Vnnsern Rat vnnd lieben getreuen den verordenten Sequestratorn
Zu Sachsen Meissen vmb Voitland.

Darunter von zweiter Hand:

Einem priester beim pfarher Zue Eilenberg vffm berge ferlichen x fl. viii. scheffel Zuegeben. Ist seiner synnen beraubt.

Von dritter Hand: Buch. (Kloster Buch.)

Vonn gots gnadenn Johans Friedrich
Churfurst Burggraff Zu Magdeburgk vnd Johans Ernst gebrudere
herzogen zu Sachssenn cc.

Liebenn Rath vnnd getreuen Welcher gestalt der Erwirdige vnnd hochgelarte vnnser, lieber Andechtiger Er Martin Luther Doctor ρ einen armen prister, so sich bey dem pfarrer Zu Eilenburgk vffm Berge, sambt weib vnnd kindern enthalten solle, ρ ann vns vorschrieben vnd das werdet Ir Inliegend befinden vnnd vernehmen, Begernn darauf Ir wollet demselben armen prister Zu seinem, seins weibs vnnd kinder vnderhalt Iherlich, biss vff vnnser wider abschaffenn, aus ewer beuolhen, Sequestracion, Zehenn guldenn, vnnd acht scheffel korns, reichen vnnd geben, Das sollet Ir Inn Rechnung entnhomen werdenn, vnnd geschiet daran vnser meinung. Dat Wittembergk Mitwochs nach Valentini Anno C. xLi.

C.

Das kurfürstliche Dekret,

betreffend die Überweisung der Klosterverwaltung zu Brehna an Luthers Schwager Hans von Bora.

Luther hatte um die Überweisung einer Klosterverwaltung an seinen Schwager Hans von Bora beim Kurfürsten gebeten und war am 4. Dezember 1541 wiederholt vorstellig geworden, dem Genannten eine der frei werdenden Stellen zu Belgern oder Nimptschen zu übertragen. Der Brief ist abgedruckt bei Burkhardt S. 401.

---

1) Vgl. zu diesem Brief den Brief Luthers an den Kurfürsten vom 9. Februar 1541 bei Burkhardt, Luthers Bfw. S. 369.

Vorliegendes Schreiben ist die Antwort darauf, aus welcher ersichtlich wird, daß dem Hans von Bora das Ostern 1541 frei werdende Kloster zu Brehna zur Verwaltung übertragen wurde [1]).

Die Adresse lautet:

Vnnsernn Radt vnd liebenn getreuen, den verordenten Sequestratorn,
Zu Sachssenn, Meyssenn vnd voitlandt.

Von zweiter Hand: Die bestellung des closters Brehne mit hansen von Bore. Am Rande steht: Doctor Martinus.

Der Text lautet:

Von gots gnaden Johans Friedrich
Churfurst zc Burggraf Zu Magdeburg vnnd Johans Ernst gebrudere
herzogenn zu Sachssenn zc.

Lieben Radt vnd getreuen, Welcher gestalt der Erwirdige vnd hochgelarte, her Martin lutter der heiligen schrifft doctor, seinen Swager hansen von Bora einer Closter verwaltung halben, abermals an vns vorschrieben vnd vorbitten thut, das werdet Ir aus eingelegter schrifft vornehmen. Weil dan die Clostere Belgern vnnd Nymptzschen, darumb er bittet, albereit versagt, vnd das Closter Byrene auf Ostern schierstkunfftigk vorlediget wirdet, Als begern wir, Ir wollet Jme dasselbe vf rechnunge einthun, vnd auch derhalben mitt gemeltem von Bora entlich vorgleichen. Dan wir solchs Doctori Martino Zugeschrieben. Daran geschicht vnsere meynung. Dat. Torgaw Mitwochs nach Nicolai Anno xl°.

D.

Eine Briefeinlage, Luthers Begräbnis betreffend.

Nachstehende Briefeinlage, welche sich in gleichem Aktenbund befindet, ist Original, geschrieben von der Hand eines amtlichen Schreibers. Jedenfalls war der Zettel eine Einlage im Briefe eines der kurfürstlichen Beamten in Wittenberg, des Hauptmanns oder des Schossers an den Kurfürsten selbst!

---

1) Übrigens erhielt Hans von Born doch nicht die Klosterverwaltung in Belgern, sondern die zu Cronschwitz.

Morgenn vmb 12 vhr vnngeferlichenn, wirdt der Corper des Erwirdigenn, Achtbarenn vnnd hochgelarten herrn Doctoris Marthini Lutheri seligenn vonn kembergk, dohin er heint von halle gebracht, herein ferder gefurth vnnd Inn der Schloskirchenn begrabenn werdenn, Darumb K. G. H. sonnder Zweiffel gut wissenn vnnd des hertzlichenn leidt mit tragen, Derhalbenn denn, der theuere Man, Magister philippus, nicht wenigk, neben denn andern herren der Vniversität, betrübet, Dat. vts.

E.

Ein kurfürstliches Hochzeitsgeschenk an Melanchthons Tochter i. J. 1536.

Das Originalschreiben findet sich vor im Herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Coburg sub B. II 20, Nr. 18.

Es trägt die Adresse:

Vnnserm Lanndvoit zu Sachssenn Rat vnd liebenn getreuenn, hannsenn Metzschen.

Darüber steht die Zahl 36. Das kurfürstliche Siegel auf rotem Wachs ist vorhanden.

Der Inhalt des Dekretes lautet:

Lieber Rath vnnd getreuer, Wir begerenn, du wollest dem hochgelarttenn vnnserm auch lieben getreuen, Magister Philippenn Melanchtonn, auff Seiner Tochter wirtzschafft, vnnd ehlich beilager, aynn halb fuder des heurigenn neuenn weins, Welcher gut ist, durch vnnsernn haus keller doselbst Zu Wittenberg, gebenn, vnnd Zustellenn, Des Wir Inen Inn rechnung wollenn entnemenn lassenn, Dorann geschicht vnnsere maynung, Dat. Torgaw, freitag nach oim: Sanctorum Anno C xxxvi.

Melanchthons Tochter Anna heiratete der vom Erzbischof Hieronymus Aleander zu Brindisi gekrönte Poet, Ritter und Comes Palatinus Georg Sabinus, alias Schuler aus Brandenburg in der Mark. Anna Melanchthon verstand die lateinische Sprache sehr wohl. Sie starb aber schon am 24. Februar 1547 zu Königsberg i. P., dessen Universität Sabinus mit begründet und als Professor der Poetik und erster Rektor i. J. 1544 geziert hatte.

F.

Spalatiniana.

Bereits am 11. Februar 1525 hatte Georg Spalatin als Kanonikus des Georgenstiftes auf dem Altenburger Schlosse die demselben angehörenden Domherren aufgefordert, den bisherigen Meßgottesdienst fallen zu lassen und dafür die Ordnung des evangelischen Gottesdienstes dort einzuführen. Sein Antrag, mit dem sich der des Altenburger Stadtrates verband, war zunächst ohne Erfolg. Eine Entscheidung erfolgte erst im Herbste 1528 bei der Vollziehung der ersten evangelischen Visitation. Aber auch jetzt noch zeigte sich in Altenburg eine überaus starke Anhänglichkeit an die alte Kirche, deren Hauptvertreter eben die Stifter und der Altenburger Adel waren

Zwar wurde Spalatin selbst, seit August 1525 Prediger zu Altenburg, kraft kurfürstlichen Dekretes am Dienstag nach Bartholomäi 1529 als Pfarrer der Stadt und Superintendent des Altenburger Kreises bestellt, bestätigt und mit hinreichendem Gehalt neu versehen. Aber die geistliche Opposition dauerte noch lange an. Erst im Jahre 1543 — also zwei Jahre vor Spalatins Tod — wurde der alte Widerstand gebrochen, und zwar, wie aus einem von mir zu Gotha aufgefundenen Aktenstück hervorgeht, durch die Bekehrung des alten Propstes Benedikt Bischof, Propst auf „Unser lieben Frauen Berg" zu Altenburg.

Das sehr interessante Aktenstück liegt im Herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Gotha sub J_8 Ib 2. 13.

Es lautet:

Gottes Gnad vnd Frid durch Christum sampt vntertenigstem gehorsam alltzeit Zuuor, Durchlauchtigster Hochgeborner Churfurst Gnedigster Herr. Ewrer Churf. lieben Gnaden weiss ich aus vntertenigen pflichten lenger keyns weges Zuuerhalten, das Gott lob der Erwirdig Herr Benedict Bischof hie von Aldenburg auf vnser lieben frawen berg probst Zu mir als dem pfarrer vnd Superattendenten gestern in meine behausung komen. Vnd mir nach gehabter rede, antrags antwort vnd christlichen gutigen bericht endtlich mir zugesagt, das hochwirdig sacrament des waren

leibs vnd bluts Jhesu Christi vnsers lieben herren vnd Heylandes auf nechstkunfftigen Charfreitag offentlich neben andern pfarrkindern vnder dem Ambt der Christlichen Messe, recht, christlich vnd nach dem befel einseczung vnd verordnung Christi Zu entfaen, mit angehefftter bitt, Jhn bey Iren Churfürstlichen gnaden neben seinem vntertenigsten supplirn auch vntertenigst zumerbitten, mit auch angehengtem getrewen erbieten, sich hinfurder mit Gottes hulff, gegen Gottes wort vnd seinem heiligem Sacrament nicht anders denn christlich vnd gehorsamlich Zu halten vnd erzeigen.

Dieweil denn Christus vnser lieber Herr vnd Heylandt in Sant Lucas Ewangelio selbs sagt, das auch die Engel im himel mer freude haben vber eynem sonder der sich bekert vnd busse tete denn vber neun vnd neuntzig gerechten, so Zweifel ich gar nicht, E. Churf. Gnad werden bemelten probsts bekerung, als der Christliche Landtsfurst sich hertzlichen erfrewen.

Denn wahr ists, ein harter steyn, vnd ein grosser papist ist er gewest. Mag auch sich Zuweilen durch anderer disputation verursachung vnd bewegung vngeschickter wort haben horn lassen. Weil ihn aber Gott der Allmechtig letzlich aus veterlicher gute vnd gnade auch erleucht, erweicht vnd gewonnen hat, so nemen wir Inen alle billich gleich vnserm liebsten Vater im himmel als den Christlichen bruder in lieb vnd gute widerumb an.

Den es hat ie Gott selbst gesagt durch den propheten Hieremiam In Zachariam dartzu: Keret euch Zu mir, So will ich mich Zu euch auch keren.

Warlich ist aber der pfarrer bei diser bekerung treulich mit vil leuten wie billich erfrewet. Diser trostlichen hoffnung, es werden durch diss exempel noch vil andere leute mer bekert werden, vnd sich bessern. Es hat auch erst des vergangen palm Sontags die witwe vom Hayn das hochwirdig sacrament christlich in der kyrchen offentlich hie entfangen.

So arbeyten wir auch noch treulich an Hansen Bischof des probsts brudern Hans vnd paul Winter einen wunder wunderlich alden menschen vnd harten papisten aufm berg. Ein solch gifft ist's vmb den Bebstischen sawerteig vnd grewl.

Demnach an E^r^ Chf^e^ Gnaden auch mein vntertenigst bitt ist

sie wollen dises probsts hie aufm berg, in ansehung seyner besserung, vnd cristlich vntertenigsten bitt vnd erbietens Gnedigster Herr sein vnd do es zur verenderung des closters komen wird, Im sein gnedigst vnterhaltung machen. Auch in gnedigster betrachtung das er freilich etwas redlichs ins closter gebracht, vnd sein leben darinn bis auf das drinnen Zugebracht hat vngezweifelter Zuuersicht E[r] Chfliche Gnaden werden als der gutig milde und Christlich churfurst gegen Im vnd alle die sich so christlich bekeren und ertzeigen, gnedigst beweisen vnd halten,

Das geburt auch im neben mir alltZeit mit vntertenigstem gehorsam danckbar zusein, Dat dienstags nach palmarū Anno dmi xv[c] xliii

Er Chflichen Gnaden
vntertenigster diener
G. Spalatins,

Auf dem Umschlag, der die Adresse enthält:

Dem Durchlauchtigsten Hochgebornen fursten vnd Herren Herren Johansen friedrichen, Hertzogen zu Sachssen, des hey" Ro" Reichs Ertzmarschalg vnd Churfursten, Landtgrauen in Duringen, Marggrauen Zu Meissen, vnd Burggfen Zu Magdaburg, meinem gnedigsten Herren.

befindet sich, von Spalatins Hand, folgende Briefeinlage (Postskriptum):

Gnedigster Herr E[rn] Churflichen Gnaden weiss ich auch vntertenigst nicht vnangeZeigt nicht Zulassen, das ich des Erwirdigen Hochgelarten Hern Wentzlaen Lincken handtschrifft hab gesehen vnd gelesen das der schwinde grosse papist sophist vnd feindt Christi vnd seines lieben worts vnd seiner bekenner doctor Eccius am tag Scholastice am Ztehenden tag Februarii Zu Ingolstadt iemerlich vnd erschrecklich gestorben sey.

Den er hab im eyn parfuser münchen lassen ein winckelmesse halten in meinung das papistisch Sacrament von im Zunemen vnd entfaen, Ehr aber der münch die wort der dernung wie mans genant gesprochen, So ist dem Doctor Ecken, mit laub Zuschreiben, das blut zu seinem mund mit solcher gewalt, das er dess papistischen sacraments nicht hat konnen genyessen, Sondern ist also

bald in seinem eigen blut erstickt vnd ersoffen. Ist warlich ein schrecklichs exempel. Daran sich alle papisten billich mechten keren, Auch alle die so vil Jare her allen Evangelischen Herrschafften vnd stenden nichts denn blutvergiessen gewunscht vnd zu hochsten dorauf getriben haben. Auch soll dem Erwirdigen Hochgelarten Herrn doctori Martino Luther Zugeschriben sein, dass diss doctor Ecken letzt wort sey gewest: Wer vier tausend gulden hett, so wer der sachen geraten. — Ist warlich ein seltZam Ite missa est gewest.

Also erst am Montag nach Palmarum des Jahres 1543 hatte sich der Probst entschlossen zum Empfang des Sakramentes unter beiderlei Gestalt, und diesen Entschluß durch einen persönlichen Besuch im Hause Georg Spalatins auch zur Tat gemacht. Spalatin war natürlich hocherfreut über den Fortschritt, den das Evangelium damit auch in Altenburg weiter machte, denn der Propst stand mit seiner Auffassung offenbar nicht allein. Nunmehr aber hatte Benedikt Bischof das Verlangen ausgesprochen, am bevorstehenden Karfreitag öffentlich neben anderen Pfarrkindern zu kommunizieren.

Spalatin teilt alles dies hocherfreut seinem Kurfürsten Johann Friedrich mit. Offenbar werde sich auch der Kurfürst selber freuen, um so mehr, als der Propst „ein harter Stein, ein großer Papist gewest". Auch andere Rückständige würden auf sein Beispiel hin noch folgen.

Schließlich versäumt Spalatin nicht, den bekehrten Propst hinsichtlich seines ferneren Unterhaltes und seiner zukünftigen Pension beim Kurfürsten zu empfehlen.

Der Brief hat auf der Rückseite des Umschlages, der die Adresse trägt, ein sehr bemerkenswertes Postskriptum, wie es der Kurfürst Johann Friedrich selbst mit Vorliebe in seinen Briefen anzubringen pflegte. Die Nachricht vom Tode Dr. Ecks, des grimmigsten Gegners Luthers, mußte den Kurfürsten selbstverständlich höchst interessieren. Wenzeslaus Linck hatte dieselbe dem Georg Spalatin mitgeteilt. Letzterer bittet, die Post an Martin Luther weiterzugeben, und zwar mit besonderer Betonung der seltsamen Umstände, unter denen Ecks Sterben erfolgt sei.

* * *

In demselben Aktenband des Herzoglichen Haus- und Staatsarchives zu Gotha liegt aus demselben Jahre 1542 ein handschriftliches Verzeichnis Georg Spalatins vor, aus welchem der Stand, die Zahl der geistlichen Stellen am Stift und deren Inhaber in der Stadt Altenburg zu ersehen ist. Es geht aus diesem Autogramm Spalatins hervor der Reichtum des Altenburger Stifts, dessen Domherren der Mehrzahl nach allerdings abwesend sind.

1542

Vngeferlich Vertzeichnus der Tumherrn Vicarien vnd anderer Stiffspersonen, ausgenommen der studenten.

1542

Die belehente Tumherrn hie Zu Aldenburg
Die Restirende [Residierende].

1. Spalatinus vnd
2. Doctor Steyn.

Die abwesige Tumhern vnd mit Tumereyen begnadet Ir Lebenlang.

3. her Heinrich von Bünaw Zu Elsterberg
4. Doctor Ulrich pinder vff Sant Annenberg
5. Magister Wolff Steyn Zu Weissenfels pfarrer
6. Magister Cristoff Ering prediger Zu Zwickaw
7. Doktor Melchior von Creytzen Haubtman Zu Colditz rc.
8. petrus plateanus, Schulmeister Zu Zwickaw
9. Magister Georgius Maior Zu Wittemberg.

Ein Zeit lang begnadte Tumhern.

10. Hern Veiten Warbecks Magister seligen kinder Zu Torgaw.

Verledigte Tumerey
unverlihen

probstey

11. Herr Gunthern von Bunaw Zu Elsterberg seligen Tumerey.

Was auch der andern Zweien Thumereyen einkomen von studenten zc hat weiß des Styffts procurator

Nota Wer itzt

Der Scholasterey auch
Der Cantorey einkommen hat, weiss ich auch nicht eigentlich

Vicarier ir lebens belehent
Residirende

Her Mathes von St. Backenwerde
Her Johan Fridlen
Her Johan Rosener
Her Niclas Hertz Gerschick genant
Her Niclas Kirstan am Stege
Her Simon Koler
her Wolf Leyß, welcher Zwo vicarey im Stifft hat.
prediger vnd beyde diacon hie Zu Aldenburg, haben auch etlich einkomen vom Stifft

Wer nu dise hernachererzeuchte vicareyen hat weiss des Stiffts procurator

her Niclasen Teyls
her Georgen Steynpeissen
her Augustin Kurschners
hern Magister Caspar Liechts

Andre Stifftspersonen
die hie Zu Aldenburg sindt
die nicht ir lebenlang besoldet

procurator
kyrchner
Richter vffm berg Tertius genant Choralis
Mathes Kratsch auch Choralis
Des Stiffts Richter
Des Stiffts bot.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Habakuk 3, 16ᵇ und Zeph. 3, 19ᵃ.

Von

P. Müller in Thurau.

Hab. 3, 16ᵇ bleibt die Hauptschwierigkeit das לעם nach לעלות; sie schwindet, wenn man für לעם vielmehr לְאֹם liest, danach יְגוּדֵנִי. Auf letztere Konjektur war ich schon vor der Kenntnisnahme von Martis Kommentar verfallen; *εἰς λαὸν παροικίας μου* setzt doch wohl יְגוּרֵנִי voraus, eine der häufigen Verwechselungen von ד und ר. Wir übersetzen also: „daß ich ruhig bleiben soll bis zum Tage der Drangsal, bis anrückt die Nation, die mich angreifen wird.“

Zeph. 3, 19ᵃ. Von den neueren Kommentatoren erwähnt keiner, daß die LXX (*ποιῶ ἐν σοὶ ἕνεκεν σοῦ*) statt כל־מעניך gelesen haben בָךְ[?]לְמַעַנֵךְ. Sollte dies doch ursprünglicher Text sein? Man müßte dann nach עשה für את כ lesen אֹתָהּ oder vielleicht noch besser זאת und dieses auf die V. 18 gegebenen Verheißungen beziehen: „Siehe, ich werde dieses tun um deinetwillen.“ „In jener Zeit usw.“ würde dann, wie nach V. 20 und anderen Stellen zu erwarten, an der Spitze eines neuen Satzes stehen.

2.

Nochmals die Einheitlichkeit des I. Petrusbriefes.

Von

Professor Dr. **Wilhelm Soltau** in Zabern.

Gegen meinen Aufsatz mit obigem Titel in den „Theol. Studien und Kritiken" 1905, S. 302—315, hat Herr Prof. C. Clemen ebd. S. 619—628 eine Widerlegung geschrieben. Ich sehe mich dadurch zu folgenden Gegenbemerkungen veranlaßt.

Eine Replik hat nur dann einen Wert, wenn sie etwas wesentlich Neues sagen kann, oder wenn sie auf Zugeständnisse des literarischen Gegners verweisen und damit den Weg zu einem erfreulichen Einverständnis klarlegen kann. Denn wer die Voraussetzungen gelten läßt, muß auch die Schlußfolgerungen billigen. Etwas Neues wüßte ich nun nicht vorzubringen. Wohl aber wird das zweite möglich sein, wie hier kurz festgestellt werden soll.

Ich hatte den Nachweis zu erbringen gesucht, daß vom I. Petrusbrief

1) 1, 1—2; 5, 1—5^{a} [1]); 5, 12—14,

2) 3, 14—22; 4, 5—6, sowie

3) kleinere Zusätze in 1, 22^{b}; 2, 5; 3, 12^{b} später in den Zusammenhang eines schon vorliegenden Schreibens eingeschoben seien.

Zu allen drei Punkten macht Clemen Eingeständnisse, welche meine Behauptungen sicherstellen.

Zu 1. Clemen sagt S. 619: „Soltau hat seinem Vorgänger (Harnack) gegenüber unzweifelhaft recht, wenn er darauf hinweist, daß mit dem Anfang und Schluß des Briefes auch die ersten Verse des fünften Kapitels fallen würden." Ja, er gesteht

---

1) 5, 5^{b} (*ὅτι ὁ θεὸς ὑπερηφάνοις ἀντιτάσσεται, ταπεινοῖς δὲ δίδωσιν χάριν*) gehört bereits sicher zum Original, was ich S. 314 übersehen habe. Diese Stelle war bereits, wie die folgenden Verse, vom Jakobusbrief (4, 6f.) benutzt worden.

S. 620 (vgl. auch S. 625) ein, „daß sich für den späteren Ursprung in der Tat einiges anführen lasse", „5, 1 f. unterbreche den Zusammenhang und würde besser in die Haustafel passen".

Nimmt man nun meine Deduktion zu 1, 1—2 (S. 309) hinzu, so ergibt sich, daß hier aus noch entscheidenderen Gründen der späte Einschub geschlossen werden müsse. „Es ist eins der sichersten Anzeichen verschiedener Autorschaft, wenn absichtlich dieselben Worte gesetzt, unabsichtlich aber sie in verschiedenem Sinne gebraucht werden. Kein philologisch nur halbwegs gebildeter Leser kann in einem solchen Falle verkennen, daß hier die Tätigkeit zweier verschiedener Schriftsteller zutage tritt [1])!"

Danach kann ich getrost die Gegenbemerkungen Clemens S. 623 übergehen. Daß mit 1, 1—2 auch 5, 12—14 fällt, ist selbstverständlich. Denn *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* bezieht sich ja nicht auf das ganze *γένος ἐκλεκτόν* der Christenheit (2, 9), sondern auf die *ἐκλεκτοὶ παρεπίδημοι* 1, 1 zurück.

Zu 2. Der spätere Einschub von 3, 19—22; 4, 5—6. Hier konstatiere ich einfach, daß Clemen, wie schon S. 625 zu 5, 1—5[a], zugestanden hat, daß sie den Zusammenhang unterbrechen, bzw. „entbehrlich wären"!

In diesem Falle aber ist es eine geradezu ungeheuerliche Ausflucht, wenn Clemen S. 626 sagt: „Der Grund, der dann ihre Interpolation veranlaßt haben müßte, kann sehr wohl auch schon für den ursprünglichen Briefschreiber maßgebend gewesen sein"!

Also: in ein vortreffliches, gut disponiertes Schreiben erbaulicher Art, undogmatischen Charakters, sollen mit einem Male von dem Autor selbst Exkurse eingeschoben und für nötig befunden worden sein über die Höllenfahrt Christi und die Belehrung der Verlorenen daselbst?

Die Sachlage ist hier so klar, daß sie derartige Verdunkelungen nicht erträgt. Wenn dreimal innerhalb des kurzen Abschnittes 3, 18 bis 5, 5[b] (d. h. bei 19 Versen!) Exkurse von 2, 3, 5

1) „Die sonderbare Übersetzung, die Soltau von 1, 2 gibt", über welche Clemen S. 623 lieber mit Stillschweigen hinweggehen will, stammt übrigens aus v. Sodens Handkommentar, braucht also das Licht der Welt nicht zu scheuen!

Versen gemacht sein sollen, welche den ursprünglichen einfachen Zusammenhang stören und im Widerspruch mit der Disposition stehen, so heißt das für jeden Unbefangenen so viel, daß sie nicht ursprünglich da gestanden haben können und fremdartige Einlagen sind.

Man beachte doch, wie genau 4, 1 (*Χριστοῦ οὖν παθόντος σαρκὶ καὶ ὑμεῖς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν ὁπλίσασθε*) auf 3, 18 (*θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι*) Bezug nimmt, und anderseits der Gedanke 4, 7 *πάντων δὲ τὸ τέλος ἤγγικεν* auf die Ausführungen 4, 1—4 Bezug nimmt, dagegen absolut nicht zu dem Gedanken 4, 6, daß Christus den Toten das Evangelium gepredigt habe, paßt.

Und wem das nicht genügt, der beachte, daß anderseits die interpolierten Stellen 3, 19—22 und 4, 5—6 in engem Zusammenhang stehen.

Kein Kenner von Quellenuntersuchungen wird überdies leugnen, daß 3, 19 auf 2 Petrus 2, 5 f. beruhe (s. S. 314), nicht etwa auf dem Henochbuch, woran man auch gedacht hat (vgl. c. 106, v. 16). Die Zahl (8) der Geretteten ist aus 2 Petrus 2, 6 entnommen, welches im übrigen ausführlicher auf die Sintflut eingeht.

Zu 3. Hierbei würde ich noch am ersten zum Nachgeben geneigt sein, weil ja bei dieser Briefliteratur kürzere Entgleisungen von einem halben bis zu einem ganzen Vers leichter erklärlich sind. Doch machen gerade die Bemerkungen von Clemen dieses unmöglich und weisen viel eher auf die Unechtheit jener Zusätze hin.

Auch Clemen gesteht S. 620 zu, daß das Zitat 2, 6 zu 2, 4 gehöre. Nur, meint er, würde bei dem Fehlen von 2, 5 das Zitat aus Jes. 28, 16 „überschießen", d. h. wohl eine überflüssige Wiederholung verursachen. Dieses Geschmacksurteil ist nun nicht schwerwiegend, und ebensowenig der Hinweis darauf, daß dann (beim Fehlen von 2, 5) die Worte ein Anakoluth bilden würden. Denn gerade eine gewisse Störung des Zusammenhangs müßte ja leicht bei einem Einschub von 2, 5 entstanden sein können. Zu wenig ist auch dabei beachtet, daß noch 2, 7 immer bei dem-

selben Grundgedanken von 2, 4 verweilt, daß demnach 2, 5 eine doppelt auffällige Durchkreuzung des Hauptgedankens wäre [1]).

Kleinere Gedankensprünge würde man einem Briefschreiber zugute halten dürfen. Doch sei's darum! Sicherlich ist dagegen 2, 12ᵇ eine spätere Einschaltung aus 3, 16, und zwar ist es hier notwendig, den prinzipiellen Standpunkt zu urgieren.

Ich hatte hervorgehoben und halte es als Grundsatz fest, daß ein originaler Schriftsteller in ein und derselben Schrift wörtliche Wiederholungen vermeidet, es sei denn, daß er bei rhetorisch gehobener Redeweise sich der Anaphora bedient. Wenn dagegen Clemen S. 620 betont, daß Paulus in 1 Kor. 8 und 10 ähnliche Gedanken wiederhole, auch 6, 20 und 7, 23 τιμῆς ἠγοράσθητε gebrauche, so trifft mich das nicht im geringsten. Paulus hat seine Lieblingsgedanken und Lieblingswendungen, die er mehrfach vorbringt. Aber ist das das gleiche wie die wörtliche Wiederholung ganzer Sätze?

Derartige wörtliche „Nachmalungen“ originaler Gedanken sind ein bedeutsames Wahrzeichen dafür, daß hier Zusätze und Randbemerkungen von anderer Hand in den Text hineingekommen sind. Als solche dürfen sie nicht übersehen werden. Im übrigen sind derartige Einzelheiten nebensächlich.

Hauptsache ist, daß jetzt selbst von den Verteidigern der Einheit des I. Petrusbriefes zugestanden wird, daß 5, 1—5ᵃ unlöslich mit 1, 1—2 und 5, 12—14 verbunden sei, daß aber die dreimaligen Exkurse in 3, 18—5, 5ᵇ, d. h. also 3, 19—22; 4, 5—6; 5, 1—5ᵃ, den Zusammenhang eines originalen Schreibens störend unterbrechen, also nicht den gleichen Autor haben können.

Der I. Petrusbrief war demnach kein Brief, nicht einmal eine Epistel, sondern ein religiöser Traktat, eine erbauliche Homilie, ebenso wie der I. Johannesbrief und der Hebräerbrief, wenn man von dem (vielleicht aus einem späteren Postskriptum entstandenen) Gruß Hebr. 13, 17—19; 22—25 absieht. 13, 20—21 ist ja der wahre Schluß. Daß die Adresse des Jakobusbriefes nach Petr. 1, 1 gebildet ist, hat v. Soden, Handkommentar, S. 120

---

1) Ich lasse hier 1, 22ᵇ als nebensächlich beiseite.

gezeigt (vgl. oben S. 309 Anm. 2), und damit fällt auch die Adresse des Judasbriefes: Ἰούδας Ἰησοῦ Χριστοῦ δοῦλος ἀδελφὸς δὲ Ἰακώβου. Beide Schriften hören damit auf, wirkliche Briefe zu sein. Auch der sog. Barnabasbrief und der 2. Klemensbrief waren Homilien, welche nur Unwissenheit zu wahren Briefen stempeln kann. Das hätte Clemen beachten sollen, ehe er S. 628 die „Denkbarkeit“ der von mir nachgewiesenen ursprünglichen Form des I. Petrusbriefes bestritt.

Rezensionen.

1.

Prof. Dr. Dav. Heinr. Müller, Die Gesetze Chammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Übersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse. Mit einem Faksimile aus dem Gesetzeskodex Chammurabis. 285 S. gr. 8. Wien, Alfred Hölder, 1903.

Seit dem Erscheinen des vorliegenden Werkes sind bereits mehrere Jahre verflossen. Dennoch bringen wir es gern auch jetzt noch zur Anzeige, um eine Unterlassung gutzumachen, deren wir uns schuldig wissen. Die Auffindung des Gesetzbuchs Chammurabis war ein Ereignis von so eminenter Bedeutung, daß eine Zeitschrift, die das Gesamtgebiet wissenschaftlicher theologischer Arbeit zu umspannen trachtet, unmöglich ganz an ihr vorübergehen kann. Das Werk Dav. Heinr. Müllers aber nimmt in der reichen Literatur [1]) über den Kodex durch die ein-

---

1) Die erste Veröffentlichung und Übersetzung erfolgte unter dem Titel Code de Lois (Droit privé) de Hammourabi, roi de Babylone, vers l'an 2000 avant Jésus-Christ durch V. Scheil, Professor an der Ecole pratique des Hautes Etudes zu Paris, in Tome IV der „Délégation en Perse. Mémoires publiés sous la direction de M. J. de Morgan. Textes Elamites-Sémitiques, deuxième série. Paris 1902 (separat Paris 1904, III, 77 S. 18). — Aus der weiteren Literatur heben wir hervor: H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr., das älteste Gesetzbuch der Welt. Übersetzt von Dr. H. W., Leipzig 1902. 3. Aufl. 1903 (4. Jahrg., 4. Heft von „Der alte Orient“). — Von demselben: Die Gesetze H.s in Umschrift und Übersetzung herausgeg. Dazu Einleitung, Wörter-, Eigennamen-Verzeichnis usw., Leipzig 1904. — J Kohler und F. E. Peiser, Hammurabis Gesetz. Bd. I: Übersetzung, juristische Wiedergabe. Erläuterung. Lpz. 1904 (vgl. dazu auch Schorr in der Wiener Zeitschr. für die Kunde

gehende Berücksichtigung seines Verhältnisses zur mosaischen Gesetzgebung eine so hervorragende Stelle ein, daß es uns wohl geeignet erschien, unsere Leser durch seine Besprechung mit dem Gegenstand selbst näher bekannt zu machen.

Bei den französischen Ausgrabungen, die seit 1897 unter der Leitung de Morgans in den Ruinen von Susa ausgeführt wurden, kam im Anfang des Jahres 1902 neben anderen Denkmälern der vorpersischen Zeit auch ein schwarzer Dioritblock von 2,25 m Höhe, 1,90 m Umfang an der Basis und 1,65 m oben zum Vorschein. Die Vorderseite zeigt im obersten Teile ein Reliefbild und zwar rechts auf einem Thronsessel den Sonnengott (Schamasch), links den anbetend vor ihm stehenden König Chammurabi. Wenigstens ist dies die natürlichste Deutung des Bildes. Von der Überreichung eines Gesetzbuches ist nichts zu sehen, vielmehr könnte es sich nur um mündliche Anweisung handeln. Dazu würde stimmen, daß sich Ch. im Epilog als den „König der Gerechtigkeit" bezeichnet, dem Schamasch das Recht geschenkt habe. Anderwärts schreibt sich allerdings Ch. im Prolog und Epilog wiederholt die Schaffung dieses Gesetzes selbst zu [1]). Abgesehen von dem Bilde ist der Stein überall von der Inschrift bedeckt. Dieselbe enthält auf der Vorderseite eine Art Einleitung (Kol. I—IV; von Müller ebenso wie der Epilog leider nicht mitgeteilt, doch vgl. S. 188 und 205), in welcher Ch. von seinen Taten und Verdiensten, insbesondere um die Pflege von

---

des Morgenlandes XVIII, 2 [1904], S. 208—240). — R. F. und W. R. Harper, The Code of Hammurabi, King of Babylonia (about 2250 B. C.) the most ancient of all Codes. Vol. I: Map, Text, Transliteration, Translation, Glossary, Historical and Philological Notes and Indices. Chicago und London 1904. — Unter den Erörterungen der etwaigen Beziehungen der mosaischen Gesetze (insbesondere des sog. „Bundesbuchs") zum Kodex Chammurabis verdient an erster Stelle Hervorhebung Stanly A. Cook, The laws of Moses and the code of Hammurabi. London 1904; vgl. ferner S. Öttli, Das Gesetz H.s und die Thora Israels. Leipzig 1903. — Joh. Jeremias, Moses und Hammurabi. 2. Aufl. Leipzig 1903. — J. Halévy, Rev. Sémitique 1903, S. 142 ff. — C. Edwards, The Hammurabi Code and the Sinaitic Legislation. 1904. — H. Grimme, Das Gesetz Chammurabis und Moses. Köln 1903. — G. Wildeboer, De Patriarchen des Ouden Verbonds en de wetgeving van Hammoerabi. Amsterdam 1904 (aus Verslagen en Mededeelingen der Königl. Akademie der Wissenschaften, Abteilung Letterkunde. 4. Reihe, Teil VI). Die Abhandlung bezweckt eine Widerlegung der Behauptung, die Patriarchen hätten unter dem Gesetz Chammurabis gelebt. — Dav. Heinr. Müller in der „Zeitschr. der deutschen-morgenländ. Gesellschaft" 1905, S. 145 ff. — J. A. Kelso, The Code of Hamm. and the book of the Covenant in „Princeton Theolog. Review" 1905, III, p. 399 ff. — W. Rothstein, Die Gesetzgebung H.s und ihre kulturgeschichtliche Bedeutung, in den „Deutsch-evangelischen Blättern" 1905, S. 298 ff. Der Stein selbst befindet sich gegenwärtig im Louvre zu Paris.

1) Wir ergänzen hier und im folgenden die Angaben Müllers aus Winckler, sowie Kohler und Peiser (s. die vorige Anmerkung).

Götterkulten, und seinem Verhältnis zu zahllosen Göttern Kunde gibt. Hierauf folgen die Gesetzesparagraphen 1—65, dann aber sind etwa 5 Kolumnen ausgemeißelt und der Stein offenbar zur Anbringung einer anderweitigen Inschrift (s. u.) geglättet. Unter der Annahme, daß die ausgemeißelten Kolumnen 34 Paragraphen enthielten, hat man die Zählung hinter der Lücke mit § 100 begonnen und bis 282 fortgesetzt. Erhalten sind somit eigentlich 248 Paragraphen. Zum Glück war wenigstens eine teilweise Ergänzung der zerstörten Stelle möglich, aus zwei Tontafeln (jetzt im Britischen Museum), die aus der Bibliothek Aschurbanipals (668—626 v. Chr.) zu Ninive stammen. Auch sonst existieren noch Fragmente von Kopien des Gesetzbuchs. Gewisse Differenzen, nicht im Text, wohl aber in der Bezeichnung der Serien lassen auf mindestens zwei Ausgaben des Gesetzbuchs schließen. In den 5 Kolumnen des Epilogs verbreitet sich Ch. nochmals über seine rühmlichen Taten und den Segen des Gesetzbuchs, wünscht denen, die sein Denkmal nicht beschädigen und seine Worte nicht vertauschen, alles Gute, schließt aber dann mit einer endlosen Reihe von Flüchen wider jedermann, der sich erfrecht, das Gesetz zu ändern, den Namen Ch.s auszulöschen und seinen Namen dafür hinzuschreiben usw. Alle diese Flüche vermochten jedoch nichts an der Tatsache zu ändern, daß die Elamiter bei Gelegenheit eines siegreichen Feldzuges gegen Babel den Dioritblock mit nach Susa schleppten und dort, wie verschiedene andere Denkmäler, als Siegestrophäe aufstellten. Auch die Anbringung einer Inschrift des Siegers war offenbar geplant und zu diesem Behuf bereits ein Raum von fünf Kolumnen der Inschrift geglättet. Warum die Ausführung unterblieb, entzieht sich unserer Kenntnis.

Das Werk D. H. Müllers bietet zuerst (S. 1—72) die Gesetze Chammurabis in drei Kolumnen: links die Transkription des Keilschrifttextes in lateinischen Buchstaben, in der Mitte eine vokalisierte hebräische, rechts eine deutsche Übersetzung. Die Übersetzung ins Biblisch-Hebräische bezweckt laut Vorwort nicht nur die materiellen, sondern auch die formalen Berührungen beider Gesetzgebungen (der babylonischen und der hebräischen) scharf hervortreten zu lassen. Der Verfasser war dabei bestrebt, einerseits nach Tunlichkeit den biblischen Ausdruck für den babylonischen zu geben, anderseits aber womöglich dieselbe Wurzel und dieselbe Wendung wie im Babylonischen zu verwenden. „Die deutsche Übersetzung wird etwas gekünstelt erscheinen; sie schließt sich aber eng der babylonischen Vorlage an und sucht die syntaktischen Erscheinungen, welche bei juristischen Texten auch sachlich von Bedeutung sind, scharf herauszuarbeiten“ (Vorwort S. 8).

Der zweite Teil (S. 73—173) gibt „Erläuterung und vergleichende Analyse der Gesetze“. Von der Fülle und Mannigfaltigkeit ihres Inhalts geben die Überschriften zu den 44 Rubriken, in die Müller den Stoff

zerlegt (Kohler und Peiser begnügen sich mit zwölf Rubriken), ein anschauliches Bild. Es sind die folgenden (die beigesetzte Ziffer bedeutet die Zahl der auf eine jede Materie bezüglichen Paragraphen):

I. Prozeßordnung 5; II. Tempel- und Hofdiebstahl 3; III. Gemeiner Diebstahl 5; IV. Menschendiebstahl 7; V. Einbruch und Raub 5; VI. Lehensgüter 16; VII. Verpachtung von Feldern 6; VIII. Verpfändung der Ernte 5; IX. Wasserschäden 4; X. Weidefrevel 2; XI. Gartenkultur 7; XII. Kommenda 10 (dabei sind die §§ 98. 99 und z. T. auch 100 von Müller scharfsinnig aus dem Zusammenhang der nachfolgenden Paragraphen ergänzt); XIII. Die Schank- und Gastwirtin 4; XIV. Kommenda, Fortsetzung 1; XV. Pfändung und Schuldhaft 4; XVI. Verpfändete Personen 3; XVII. Deposita 7; XVIII. Das Eherecht 6; XIX. Die Frauen Verschollener 4; XX. Ehescheidung 7; XXI. Die Frau gibt dem Manne eine Sklavin 4; XXII. Die kranke Frau 2; XXIII. Geschenke des Mannes an die Frau 1; XXIV. Voreheliche Schulden 2; XXV. Verbrechen gegen die Sittlichkeit 6; XXVI. Aufhebung der Verlobung 3; XXVII. Die Erbschaft nach dem Tode der Frau 3; XXVIII. Die Erbschaft nach dem Tode des Mannes 5; XXIX. Die Gattin und die Sklavin 2; XXX. Die Morgengabe 3; XXXI. Heirat zwischen einem Freien und einem Hofsklaven 2; XXXII. Die Witwe mit den Kindern 1; XXXIII. Das Erbrecht der Töchter 7; XXXIV. Adoption 9; XXXV. Die Talion 21; XXXVI. Wundarzt, Tierarzt und Scherer 13; XXXVII. Der Baumeister 6; XXXVIII. Der Schiffsbau 7; XXXIX. Vermietung von Acker- und Lasttieren 9; XL. Das stößige Rind 3; XLI. Mietung von Feldaufsehern 8; XLII. Der Hirt 7; XLIII. Tarife 10; XLIV. Die Sklaven 5.

Niemand kann sich beim Durchlesen dieser Inhaltsübersicht dem Eindruck entziehen, daß es eine längstbestehende, nach den verschiedensten Seiten hochgesteigerte Kultur gewesen sein muß, in der eine solche überaus subtile Ausbildung des Rechtslebens, eine solche verwickelte Kasuistik von Rechtsproblemen möglich war. In erster Linie kommen aber für unser Interesse die Berührungen mit den Gesetzen im Pentateuch in Betracht, und dies ist auch für Dav. Heinr. Müller der Hauptgesichtspunkt bei der mühevollen Arbeit gewesen, die er dem Gesetz Chammurabis gewidmet hat. Dies wird sich uns bei der Besprechung seines zweiten Hauptteils, der Erläuterung und vergleichenden Analyse der Gesetze, des näheren ergeben. Zuvor aber möge schon hier mitgeteilt sein, was er selbst im Vorwort über den Verlauf seiner Untersuchung und deren Ergebnisse vorausschickt. Er bekennt (S. 6 f.): „Ich irrte lange im Dunkeln herum und konnte mir von dem Verhältnisse beider Gesetze zueinander keine rechte Vorstellung machen, bis ich zwei Komplexe gleicher Bestimmungen in gleicher Reihenfolge gefunden habe. Da stand für mich der engste Zusammenhang beider Gesetze absolut fest, und daß ich

es nur gestehe, auch die Abhängigkeit der mosaischen Gesetzgebung vom Kodex Chammurabi, mittelbar oder unmittelbar; denn wenn zwei Gesetze nicht nur in der Sache, sondern auch in der Form miteinander zusammenhängen, muß, so dachte ich, das jüngere aus dem älteren geschöpft haben. Erst nach und nach kam ich zu der Erkenntnis, daß die mosaische Gesetzgebung unmöglich aus Chammurabi geschöpft haben kann; daneben aber brachte die Untersuchung immerfort neue Beweise für den engsten Zusammenhang und die gleiche Reihenfolge beider Gesetze. Mit anderen Worten: Auf der einen Seite mußte man nicht nur sachliche und prinzipielle, sondern auch formale Ähnlichkeiten anerkennen, auf der anderen Seite aber konnte man beweisen, daß die mosaischen Gesetze nicht aus Chammurabi oder aus einem von ihm derivierten Gesetzeskodex geflossen sein können. Aus diesem Dilemma war nur ein Ausweg vorhanden: die Hypothese eines bereits fixierten Urgesetzes, aus dem beide Gesetzgebungen geflossen sind."

Man sieht: es sind kühne Folgerungen, zu denen der Verfasser gelangt ist, und gar mancher wird sie mit einigem Kopfschütteln lesen. Aber ein Urteil ist erst berechtigt, wenn wir die Beweisgründe des Verfassers kennen gelernt haben. Wir unterdrücken daher vorläufig alle Bedenken — auch das, wie nach langem Umherirren im Dunkeln schon die Auffindung zweier Komplexe von Bestimmungen in gleicher Reihenfolge die Wirkung haben konnte, daß der engste Zusammenhang beider Gesetze absolut feststand — und wenden uns zu der „vergleichenden Analyse der Gesetze" (S. 73 ff.). Über die Tatsache der Abhängigkeit des Gesetzes der XII Tafeln, die sich dem Verfasser laut S. 7 des Vorwortes erst nachträglich mit aller Evidenz ergab, nachdem er ihnen anfänglich nur passende Analogien hatte entnehmen wollen, enthalten wir uns infolge gänzlicher Unbekanntschaft mit dieser Materie jedes Urteils.

Eine wirklich greifbare Parallele zwischen Bibel und Chammurabi finde ich zuerst in dem Paragraphen über Menschendiebstahl:

Chamm. § 14:	Ex. 21, 16:
Wenn ein Mann den minderjährigen Sohn eines anderen stiehlt, wird er getötet.	Wer einen Menschen stiehlt, mag er ihn verkaufen oder mag er in seinem Besitz vorgefunden werden, wird getötet (vgl. auch Dt. 24, 7).

Bei aller Ähnlichkeit springt doch auch eine erhebliche Verschiedenheit beider Gesetze in die Augen. Das israelitische Gesetz spricht ganz allgemein von Menschenraub (also sicher mit Einbeziehung auch von Sklaven), Chammurabi dagegen nur von dem Raub eines minderjährigen Sohnes. Es sind also ganz andere Interessen, die hier in den Vordergrund gestellt, ja eigentlich allein berücksichtigt werden, und die Parallele schrumpft damit auf einen wenig beweisenden Rest zusammen.

Die nächste Parallele kann in der Rubrik „Gartenkultur" gefunden werden:

Chamm. § 60:

Wenn ein Mann eine Feldflur zur Anlage eines Gartens einem Gärtner gibt, der Gärtner den Garten anpflanzt [und] ihn vier Jahre pflegt, teilen im 5. Jahre Eigentümer und Gärtner miteinander.

Lev. 19, 23—25:

23. Wenn ihr in das Land kommt und Fruchtbäume pflanzt, so sollt ihr deren Vorhaut — ihre [ersten] Früchte — [ungestört] wachsen lassen. Drei Jahre sollen sie euch als unbeschnitten gelten [und] darf nicht von ihnen gegessen werden.

24. Im 4. Jahre sollen alle ihre Früchte Jahwe zu einer Dankfeier geweiht sein.

25. Im 5. Jahre dürft ihr ihre Früchte essen, daß euch ein reichlicher Ertrag von ihnen zuteil werde.

Es bedarf keines Beweises, daß beide Gesetze von ganz verschiedenen Dingen reden. Das babylonische regelt die Nutznießung eines vier Jahre (d. h. wohl einfach bis zur vollen Ertragsfähigkeit) gepflegten Gartens durch Gärtner und Besitzer, das israelitische dagegen steht unter einem rein religiösen Gesichtspunkt, der dem babylonischen absolut fremd ist, oder doch mit keinem Wort angedeutet wird. Als Parallele bleibt somit eigentlich nur, daß die volle Nutznießung des Gartens mit dem 5. Jahre nach der Anpflanzung beginnt.

S. 108 findet der Verf. eine Beziehung zwischen

Chamm. § 110:

Wenn eine geweihte Frau, die nicht im Frauenhause (?) wohnt, ein Weinhaus öffnet oder ein Weinhaus, um zu trinken, betritt, wird man dieses Weib verbrennen.

Lev. 21, 9 (nicht 19!):

Und wenn die Tochter eines Priesters anfängt (oder sich herabwürdigt), Unzucht zu treiben, entweiht sie damit ihren Vater, sie wird in Feuer verbrannt.

Wir räumen ohne weiteres ein, daß hier in einem Punkte eine sehr bemerkenswerte Übereinstimmung vorliegt: in dem Feuertod als Strafe für Unzuchtssünden. Dieselbe Strafart kehrt im Gesetz Ch.s nur § 157 (bei Blutschande) wieder, entsprechend Lev. 20, 14 (s. u.). Außerdem wird sie im A. Test. nur noch Gen. 38, 24, gleichfalls aus Anlaß von Unzucht, verhängt. Freilich müssen wir dabei stillschweigend voraussetzen, daß auch Chamm. § 110 das Öffnen oder Betreten des Weinhauses in unzüchtiger Absicht gemeint ist. Gesagt wird es nicht, vielmehr ist

von der Absicht, dort zu trinken, die Rede [1]). Aber lassen wir es auch gelten, daß die Bestrafung von grober Unzucht mit dem Feuertode altsemitischem Brauch entspricht, so ist damit für einen direkten Zusammenhang zwischen Cham. § 110 und Lev. 21, 9 noch nichts bewiesen, zumal es sich wieder um ganz verschiedene Gesichtspunkte handelt. Wenn Müller die „geweihte Frau“ des babylonischen Textes hebräisch mit אִשָּׁה קְדֵשָׁה übersetzt, so ist dies wahrscheinlich zutreffend; wenn er aber in Klammern beifügt כֹּהֶנֶת (eine Priesterin), so mag dies für eine babylonische Kedesche gelten, das hebräische Gesetz aber kennt keine „Priesterinnen“. Vielmehr ist Lev. 21, 9 von einer Priestertochter die Rede, die durch Unzucht ihren Vater entweiht; die babylonische Qedesche handelt gegen ihre eigenen Standespflichten.

Eine teilweise Übereinstimmung findet statt (S. 31. 111):

Chamm. § 117:

Wenn, nachdem (weil) einen Mann eine Schuld gedrückt (erfaßt) hat, er seine Frau, seinen Sohn oder seine Tochter für Geld verkauft, oder als Schuldpfand geliefert hat, arbeiten sie drei Jahre im Hause ihres Käufers oder ihres Pfandherrn, im 4. Jahre läßt er sie frei.

Ex. 21, 2:

Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre lang dienen; im 7. Jahre aber soll er unentgeltlich freigelassen werden (vgl. auch Dt. 15, 12).

Daß hier das israelitische Gesetz ungleich härter ist als das babylonische, leuchtet ein, und diese Härte wird durch die humane Anweisung Dt. 15, 13ff., auf die der Verfasser hinweist, keineswegs aufgewogen. Übrigens reicht die Beweiskraft der Vergleichung beider Stellen nur so weit, daß es auf semitischem Gebiet einen zeitweiligen Sklavendienst für Schuldner oder Schuldpfänder gab. Daß es sich dabei auch im babylonischen Gesetz um Volksgenossen handelt, ist ohne Zweifel anzunehmen, obschon es nicht ausdrücklich gesagt ist. Wenn das hebräische Gesetz sechs Dienstjahre, analog den sechs Arbeitstagen der Woche, fordert, so folgt es bei der Kodifizierung eines gewiß längst (wenn auch vielleicht mit Varianten) bestehenden Gewohnheitsrechts selbständigen Erwägungen, ohne daß man einen Rückblick auf Chammurabi oder gar eine noch ältere Quelle anzunehmen braucht. Übrigens macht der Verfasser selbst auf

1) Wenn Josephus, wie der Verfasser anführt, das liz^{e}nōth Lev. 21, 9 nicht deutet „Unzucht zu treiben“, sondern „ein Gasthaus eröffnen“, so ist das jedenfalls kein Beweis, daß beides ohne weiteres identisch war. Leider vermag ich die (von M. nicht näher bezeichnete) Josephusstelle nicht aufzufinden. Man erwartet sie Antiq. III, 12, 2.

die stark abweichenden Bestimmungen Ex. 21, 7ff. in betreff verkaufter Töchter aufmerksam.

Den Komplex gleicher Spezialbestimmungen in nahezu gleicher Reihenfolge, auf den der Verfasser (s. o. S. 464) ein ganz besonderes Gewicht legt, findet er

Chamm. § 124:

Wenn, nachdem ein Mann einem anderen Silber, Gold oder sonst etwas vor Zeugen zur Aufbewahrung übergeben hat, dieser es ihm ableugnet, wird er, sobald man diesen Mann [vor Gericht] überführt, alles, was er ableugnete, indem er es verdoppelt, zurückerstatten.

§ 125:

Wenn, nachdem ein Mann seine Habe zur Aufbewahrung übergeben hat, seine Habe dort, wo er [sie] abgegeben, durch Einbruch oder Raub mit der Habe des Hausherrn verloren ging, wird der Hausherr, der, weil er fahrlässig war, alles, was man ihm zum Aufbewahren übergeben hatte, hat verloren gehen lassen, sobald er es herbeischafft, dem Eigentümer der Habe erstatten. Der Hausherr wird seine verloren gegangene Habe, nachdem er sie aufgesucht hat, vom Diebe zurückerhalten.

§ 126:

Wenn ein Mann, dem seine Habe nicht verloren ging, seine Habe sei verloren behauptet [und] seinen Schaden [vor Gericht] fordert: da-

Ex. 22, 6ff.:

6. Wenn einer dem anderen Geld oder Geräte zur Aufbewahrung übergibt und dies aus dem Hause des Mannes gestohlen wird, so muß der Dieb, wenn er ausfindig gemacht wird, das Doppelte als Ersatz entrichten.

7. Wenn aber der Dieb nicht ausfindig gemacht wird, so soll der Besitzer des Hauses vor Gott gebracht werden [1]), ob er sich nicht am Eigentum des anderen vergriffen hat.

8. Bei jeglichem [Eigentums-] vergehen, mag es sich um ein Rind handeln oder um einen Esel, ein Schaf, ein Obergewand oder überhaupt um etwas abhanden Gekommenes, von dem einer behauptet: das ist es! soll die Angelegenheit beider vor Gott gebracht werden, und der, welchen Gott für schuldig erklärt, soll dem anderen als Ersatz das Doppelte entrichten.

9. u. 10. [Im Fall ein zum Hüten übergebenes Tier abhanden oder zu Schaden kommt, soll sich der Hüter durch einen Eid reinigen].

11. Wenn es ihm gestohlen

1) D. h. ganz wie Ex. 21, 6, wo es sich nur um eine Stätte im Hause selbst handeln kann [„des Gotteshauses" ist in meiner Übersetzung des A. Test. irriger Zusatz]: er soll behufs Einholung eines Orakels (vgl. V. 8: wen die Gottheit für schuldig erklärt!) vor Gott, resp. ein Jahwebild, gestellt werden. Müllers Übersetzung „und der Hauseigentümer vor Gott (Gericht) geladen wird" ist die übliche Vergewaltigung des klaren Wortlauts.

für, [daß] er, dem nichts verloren ging, seinen Verlust vor Gott fordert, wird er das, was er als Verlust beansprucht, indem er es verdoppelt, gemäß des (angeblichen) Schadens geben.

worden ist, so soll er es seinem Eigentümer ersetzen.

Der Verfasser konstatiert als in beiden Gesetzen übereinstimmend:

1. Der Aufbewahrer zahlt für das von ihm veruntreute Depositum das Doppelte.

2. Das ihm gestohlene Depositum (culpa ohne dolus) ersetzt er einfach.

3. Wenn der Deponent den Aufbewahrer einer Veruntreuung zeiht und der Lügenhaftigkeit seiner Anklage überführt wird, zahlt er das Doppelte.

4. Der Aufbewahrer hat sich für den Fall, daß ihm das Depositum gestohlen wurde, an den Dieb zu halten.

Über die große Ähnlichkeit der Parallelen ist kein Wort zu verlieren. Daß Ex. 22, 8 in erster Linie Tiere als Streitobjekte genannt werden, im babylonischen Texte Silber und Gold, macht keinen wesentlichen Unterschied aus. Ja, die Übereinstimmung zwischen dem genannten Vers und § 126 ist vielleicht noch stärker, als es nach Müllers unrichtiger Erklärung des Exodusverses scheinen könnte. Dieser handelt gar nicht von einem „Treubruch", wie Müller S. 113 übersetzt, also von der Veruntreuung eines Depositums, sondern ganz allgemein von einer etwaigen Entwendung irgendwelches Gegenstandes. על־כל־דבר פשע bedeutet einfach „bei jeglicher Angelegenheit eines Delikts" und zwar nach dem klaren Zusammenhang eines Eigentumdelikts. An sich könnte dieses allerdings in der Unterschlagung eines Depositums bestehen, aber abgesehen davon, daß man sich ein Schaf schwer als Depositum denken kann, ist gleich darauf überhaupt von etwas abhanden Gekommenem (כל־אבדה) die Rede. Gemeint sind also solche Fälle: jemand vermißt etwas und glaubt es bei einem anderen vorzufinden; der andere aber bestreitet den unrechtmäßigen Besitz, und nun muß der Handel durch Einholung eines Orakels geschlichtet werden. Die Deutung „Wenn der Deponent den Aufbewahrer der Veruntreuung zeiht" usw. (so der Verf. in Nr. 3 der Übereinstimmungen) entspricht somit nicht dem Inhalt von Ex. 22, 8. Sie entspricht aber auch nicht dem Wortlaut von § 126 des Chammurabikodex, denn auch dieser redet nicht speziell von der Veruntreuung eines Depositums, sondern allgemein von einer ungerechtfertigten Eigentums- oder Schadenklage. Die wirkliche Differenz mit Ex. 22, 8 besteht darin, daß dort der Anschuldiger bona fide handelt oder doch handeln kann, während Chamm. § 126 eine erlogene Anschuldigung vorausgesetzt wird.

Von der Ableugnung eines Depositums (Chamm. § 124) ist im hebräischen Text nirgends die Rede. Dagegen wird ihrer Lev. 5, 20 ff. unter den Anlässen zu Schuldopfern gedacht. Die Sühne besteht aber hier im Ersatz des vollen Betrages nebst einem Fünftel und einem Widder als Schuldopfer.

Erfährt durch das Vorstehende die Behauptung eines Komplexes gleicher Spezialbestimmungen schon mehrfache Einschränkungen, so bleibt uns noch die Frage, ob wenigstens die ähnlichen Bestimmungen in nahezu gleicher Reihenfolge stehen. Darüber möge man urteilen an der Hand folgender Inhaltsangabe zu beiden Gesetzen in möglichst kurzer Formulierung:

Chamm. 124 ff.: 1. Wer ein Depositum ableugnet, muß es, überführt, doppelt erstatten. 2. Geraubtes Depositum ist, wenn vom Dieb wiedererlangt, dem Eigentümer zurückzugeben. 3. Wer lügnerisch einen Anspruch auf angeblich abhanden Gekommenes macht, hat zur Strafe den doppelten Betrag [an wen eigentlich?] zu entrichten.

Ex. 22, 6 ff.: 1. Der Dieb eines Depositums hat, wenn entdeckt, doppelten Ersatz zu leisten; 2. wird der Dieb nicht entdeckt, so hat sich der für das Depositum Verantwortliche durch ein Orakel vom Verdacht der Unterschlagung zu reinigen. 3. Streitigkeiten über das Besitzrecht an Tieren oder Sachen sind durch ein Orakel zu entscheiden. Der Verurteilte hat doppelten Ersatz zu leisten. 4. [V. 9 f.: Geht zum Hüten übergebenes Vieh verloren, hat sich der Hüter durch einen Eid zu reinigen.] 5. Gestohlenes Vieh hat er zu ersetzen.

Man sieht, von den Exodussätzen deckt sich, genau genommen, nicht ein einziger vollständig mit einem Chammurabisatz. Um so mehr können wir die Frage der „nahezu gleichen Reihenfolge" auf sich beruhen lassen. Eine Übereinstimmung liegt nur in dem doppelten Betrag, der bei Chamm. vom Ableugner und falschen Anschuldiger, nach Exodus 22 vom Dieb oder dem im Rechtsstreit Unterliegenden zu entrichten ist.

Im Eherecht wird (S. 117) eine Vergleichung nahegelegt zwischen

Chamm. § 129:	Dt. 22, 22:
Wenn die Ehefrau eines Mannes mit einem anderen Mann im Beischlafe ertappt wird, wird man sie beide, nachdem man sie gebunden hat, ins Wasser werfen.	Wenn jemand dabei betroffen wird, daß er einer verheirateten Frau beiwohnt, so sollen sie alle beide sterben: der Mann, der der Frau beiwohnte, und die Frau.
§ 130:	V. 25. 26 aa:
Wenn ein Mann, während er die Frau (Verlobte) eines anderen, welche einen Mann noch nicht erkannt hat und im Hause ihres	Wenn aber der Mann die verlobte Jungfrau auf freiem Felde angetroffen und der Mann ihr Gewalt angetan und ihr beigewohnt

Vaters wohnt, vergewaltigt und ihr beigewohnt, erwischt wird; wird dieser Mann getötet, dieses Weib (Mädchen) aber wird freigesprochen.

hat, so soll der Mann, der ihr beigewohnt hat, allein sterben; dem Mädchen aber soll man nichts anhaben.

Der Text des Dt. wird erst ganz verständlich durch den Inhalt der vorausgehenden Verse 23 und 24; nach diesen soll die Schändung einer Verlobten innerhalb der Stadt, wo sie um Hilfe schreien konnte, durch Steinigung beider Teile geahndet werden. Diese Unterscheidung von Vergewaltigung und eventueller Hingebung des Mädchens bringt eine nicht unwesentliche Differenz in beide Texte. Eine andere Differenz besteht in der verschiedenen Strafe — bei Chammurabi Ertränkung, im Dt. Steinigung. Der Satz „daß aber zwei Gesetze diese beiden durchaus nicht selbstverständlichen Bestimmungen in nahezu gleichem Wortlaute und gleicher Reihenfolge aufweisen, kann durchaus nicht Zufall sein" (so der Verf. S. 118) bedarf somit jedenfalls einiger Einschränkung. Aber auch die wirklichen Parallelen im Wortlaut bieten so naheliegende, gleichsam selbstverständliche Sätze, daß wir uns nicht wundern können, ihnen in den Gesetzbüchern der verschiedensten Völker und Zeiten zu begegnen. Daß eine Verlobte einer wirklichen Ehefrau gleichzustellen sei, dürfte allgemein semitische Anschauung sein; diese fand dann notwendig auch in den Gesetzbüchern entsprechenden Ausdruck, ohne daß man deshalb an einen Einfluß des einen Gesetzes auf das andere zu denken braucht. Dasselbe gilt von einer anderen Kongruenz beider Gesetze im Eherecht, nämlich der, daß nur der Mann die Ehescheidung aussprechen kann.

In den Gesetzen über Blutschande (S. 128 ff.) findet sich eine auffallende Übereinstimmung in der Strafart, nämlich der Verbrennung (vgl. dazu oben S. 466); die Anlässe sind jedoch verschieden: Chamm. § 157 steht diese Strafe auf Inzest des Sohnes mit der Mutter nach dem Vater (d. i. nach dem Verf.: nach dem Tode des Vaters), Lev. 20, 14 auf dem gleichzeitigen Verkehr eines Mannes mit Mutter und Tochter.

Eine unleugbare Parallele zu der Geschichte von Abraham, Sara und Hagar (Gen. 16 und 21) tritt uns in Chamm. § 145 und 146 entgegen. § 144 handelt davon, daß ein Mann, dem die Frau bei ihrer Verheiratung eine Magd gegeben hat, kein Kebsweib nehmen darf, wenn ihm die Magd Kinder geboren hat. Dieser Fall hat also mit dem der Hagar nichts zu tun. Dagegen gebietet § 145, daß der Mann im Falle der Kinderlosigkeit der Frau sich ein Kebsweib nehmen und dieses ins Haus bringen darf. Am Schluß aber heißt es: „Dieses Kebsweib wird (darf) mit der Ehefrau nicht wetteifern" (d. i. nach des Verfassers sicher zutreffender Erklärung: sich ihr nicht gleichstellen). Man sieht, es fehlt hier ein wesentlicher Umstand der Hagargeschichte: nicht die Frau hat, *weil* sie kinderlos ist, dem Mann eine Sklavin zum Kebsweib ge-

geben, sondern der Mann hat sich selbst ein solches genommen. Wiederum einen anderen Fall scheint § 146 zu behandeln. Er greift zurück auf § 144. Wenn die Frau bei der Verheiratung dem Mann eine Sklavin gibt, diese Kinder gebiert und infolgedessen mit ihrer Herrin „wetteifert", darf ihre Herrin sie nicht für Geld verkaufen; „indem sie dieselbe zur Sklavenschaft tut, rechnet sie sie zu den Mägden", d. h. wohl: sie versetzt sie aus der bevorzugten Stellung einer Leibmagd unter die gemeinen Sklaven, betrachtet sie fortan wie eine gewöhnliche Sklavin. Wohlgemerkt: davon, daß sich die Mutter gewordene Sklavin gegen die kinderlose Herrin auflehnt, ist keine Rede, und es fragt sich doch sehr, ob man diese Voraussetzung ohne weiteres supplieren darf. Sieht man davon ab, so bleibt als Parallele die Voraussetzung einer Leibmagd, über welche die Frau völlig freie Verfügung hat, die sie daher auch dem Manne zum Kebsweib geben kann — nur daß der Gedanke einer gleichsam stellvertretenden Geburt (s. u.) im babylonischen Gesetz durch nichts angedeutet wird. Auch die Demütigung oder wohl richtiger Mißhandlung Hagars durch Sara (Gen. 16, 7) ist wohl noch etwas anders gemeint, als die Versetzung zu den gemeinen Sklaven. Das letztere ist, auch wenn der Ausdruck „Sklavenschaft" eigentlich Fessel bedeutet, doch schwerlich ohne weiteres gleichbedeutend mit „sie in den Sklavenzwinger tun, sie peinigen", wie der Verf. den Schluß von § 146 deutet.

Ein ganz besonderes Gewicht legt aber der Verfasser (S. 139 ff.) auf die Übereinstimmung der Hagargeschichte mit Chamm. § 170 und 171. „Alles hat sich ganz genau nach dem Gesetze Chammurabis zugetragen". Ich vermag aber hier absolut weiter keine Ähnlichkeit zu finden, als daß in beiden Gesetzen die Möglichkeit vorausgesetzt wird, daß die Kinder der Sklavin das väterliche Erbe mit den Kindern der Gattin teilen. Aber gerade dieser Punkt wird (Gen. 21, 10) von Sara illusorisch gemacht, da sie die Austreibung der Hagar samt dem Knaben verlangt, und Abrahams Verfahren sieht entfernt nicht danach aus, als ob er das Verbleiben und Erben beider als ein Recht im modernen Sinne betrachtet habe. Übrigens redet die Hagargeschichte zum Teil von ganz anderen Dingen als Chamm. § 170 f. Dort gibt die kinderlose Gattin dem Manne ihre Leibsklavin zum Kebsweibe, um durch sie nach einer eigentümlichen Anschauung (vgl. Gen. 16, 2. 30, 3) zu Kindern zu gelangen. Hagar wird schwanger und infolgedessen frech gegen ihre Herrin. Abraham läßt der letzteren freie Hand, und Hagar entflieht infolge der Mißhandlungen Saras. Dann aber kehrt sie zurück, gebiert Ismael und wird dann bei der Entwöhnung Isaaks abermals und für immer ausgetrieben. Das Gesetz Chamm.s, nach dem sich das alles vollzogen haben soll, besagt einfach: Wenn ein Mann Kinder sowohl von der Gattin, wie von einer Sklavin hat und die letzteren bei Lebzeiten „meine Kinder" genannt, also ausdrücklich anerkannt hat, so teilen beide

das Erbe. Hat er (§ 171) nicht „meine Kinder" zu ihnen gesagt, so wird die Sklavin mit ihren Kindern wenigstens freigelassen. Wo in aller Welt sind denn da die Parallelen mit der Hagarerzählung? Der Verfasser findet eine in der Benennung Ismaels durch Abraham (Gen. 16, 15). „Somit hat Abraham die vom Gesetze Chamm.s geforderte Anerkennung seines Sohnes Ismael geleistet." Ich sehe hier gänzlich davon ab, daß der Vers zu dem äußerst dünnen Faden gehört, zu welchem der späte Priesterkodex die Data der Patriarchengeschichte konzentriert hat, und daß sich einfach daraus die Benennung des Kindes durch den Vater erklärt, während bei dem Jahwisten und Elohisten die Benennung durch die Mütter erfolgt. Unser Verfasser scheint aber von solchen Unterschieden in den Genesisquellen nichts wissen zu wollen, so wenig wie er in Gen. 21 eine Parallele zu Gen. 16 anerkennt, die erst durch den harmonistischen Einschub 16, 10 als neuer Vorgang möglich geworden ist. Aber setzen wir auch einmal die unbedingte Einheitlichkeit der ganzen Erzählung voraus: wenn Abraham auf Geheiß Saras mit der von ihr abgetretenen Leibmagd einen Sohn erzeugt, was hat er denn da erst noch anzuerkennen? 21, 3 berichtet in der Tat weiter gar nichts, als daß Abraham, wie dies im Priesterkodex immer von seiten der Väter geschieht, dem Neugeborenen einen Namen gibt. Von einer Beobachtung des Gesetzes Chamm.s vermögen wir nach alledem auch nicht die leiseste Spur zu entdecken.

In betreff des in beiden Gesetzen zum Ausdruck gebrachten ius talionis halten wir uns an S. 184—186 der sehr dankenswerten „vergleichenden Tabelle, mit der der Verfasser seinen dritten Hauptteil, die „Allgemeinen Ergebnisse", beginnt. Hier sind folgende Parallelen von Interesse:

Chamm.	Exodus
§ 195. Wenn ein Sohn seinen Vater schlägt, haut man ihm die Hände ab.	21, 15: Wer seinen Vater oder seine Mutter schlägt, soll getötet werden.
§ 196. Wenn ein Mann das Auge eines anderen zerstört, zerstört man sein Auge. § 197. Wenn er einem anderen ein Glied (Knochen) zerbricht, zerbricht man ihm ein Glied. § 200. Wenn ein Mann einem Manne seinesgleichen die Zähne ausschlägt, schlägt man ihm die Zähne aus.	V. 23—25: Geschieht aber ein Schaden, so soll einer lassen Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Fuß um Fuß, Brandwunde um Brandwunde, Stichwunde um Stichwunde, Hiebwunde um Hiebwunde.
§ 199. Wenn er das Auge von	V. 26: Wenn jemand seinem Sklaven oder seiner Sklavin ins Auge schlägt und es zugrunde richtet, so soll er ihn [zur Ent-

jemandes Sklaven zerstört oder das Glied von jemandes Sklaven zerbricht, zahlt er die Hälfte von dessen Wert.

schädigung] für das Auge freilassen.

Eine talio im buchstäblichen Sinne findet nur in § 196 f. und 200 entsprechend den noch ausführlicheren Bestimmungen Ex. 21, 23—25 statt. Das Schlagen des Vaters (im Exodus auch der Mutter) wird im Bundesbuch mit dem Tode, von Chamm. nur mit Abhauen der Hände bedroht. In § 199 handelt es sich um die Zerstörung des Auges eines fremden Sklaven, Ex. 21, 26 um die Schädigung des eigenen Sklaven. Trotz dieser Differenz muß es als ein bemerkenswerter Umstand bezeichnet werden, daß in beiden Gesetzen eine solche Einzelheit ausdrücklich berücksichtigt wird.

Die weitere Parallele zwischen Chamm. § 206—208 (Verwundungen bei Raufhändeln) kann nur in einem Punkte als strikt anerkannt werden: daß der Urheber der Verwundung den Arzt zu zahlen hat (so § 206; Exod. 21, 19: er soll für seine Heilung Sorge tragen). Wir stehen nicht an, auch in diesem Punkte eine bemerkenswerte Übereinstimmung anzuerkennen.

Zugleich stehen wir hier vor einem Fall von gleicher Gruppierung der Gesetze, dem eine ganz andere Beweiskraft innewohnt, als wir in einem anderen Fall (s. o. S. 470) zuzugeben vermochten. § 206 ff. betreffen Verwundungen bei Raufhändeln mit Freigeborenen und (§ 208) Armenstiftlern, Ex. 21, 18 ff. Verwundung von Freien und (V. 20 f.) von Sklaven. Die Materie ist also wesentlich die gleiche, nur die Strafbestimmungen sind verschieden. Hieran schließt sich:

Chamm.	Ex. 21, 22.
§ 209. Wenn ein Mann, nachdem er eine Freigeborene geschlagen hat, ihr eine Fehlgeburt verursachte, zahlt er 10 Schekel für die Fehlgeburt.	Wenn Leute einen Raufhandel haben und [dabei] ein schwangeres Weib stoßen, so daß eine Fehlgeburt erfolgt, ohne daß weiterer Schade geschieht, soll er eine Buße entrichten, wie sie ihm der Ehemann des Weibes auferlegt usw.

Die weiteren Bestimmungen in § 210 ff. (Stirbt das Weib, so tötet man des Schlägers Tochter; Frühgeburt, resp. Tod einer Armenstiftlerin oder Sklavin) haben im Exodus keine Parallele, vielmehr schließt sich dort V. 23 das Grundgesetz der Talion an, das wir oben (S. 473) bereits mit Chamm. § 196 in Parallele gestellt haben. Diese Differenz in der Anordnung ändert nichts an dem Urteil, daß die übereinstimmende Gruppierung von § 206 ff. einerseits und Exodus 21, 18—22 nicht zufällig zu sein scheint.

Nicht minder bemerkenswert ist die Parallele von

Chamm.

§ 250. Wenn, nachdem ein Rind während seines Laufes auf der Straße einen Menschen gestoßen hat, es ihn tötet, läßt die Rechtssache keinen Anspruch zu.

§ 251. Wenn das Rind eines Mannes stößig ist [und], obwohl man ihn dessen Fehler als eines stößigen hat wissen lassen, er dessen Hörner nicht abgestumpft und das Rind nicht gehemmt hat, und dieses Rind, nachdem es einen Freigeborenen gestoßen hat, ihn tötet, zahlt er eine halbe Mine Silber (= 30 Schekel).

§ 252. Wenn er den Sklaven eines Mannes tötet, zahlt er ein Drittel Mine Silber (= 20 Schekel).

Exod. 21

V. 28: Wenn ein Rind einen Mann oder eine Frau totstößt, soll das Rind gesteinigt und darf sein Fleisch nicht gegessen werden. Der Besitzer des Rindes aber soll frei ausgehen.

V. 29: Wenn aber das Rind schon längst stößig war, und man dies seinem Besitzer vorgehalten und er es [trotzdem] nicht gehütet hat, so soll das Rind, wenn es einen Mann oder eine Frau totstößt, gesteinigt, aber auch sein Besitzer mit dem Tode bestraft werden.

V. 30: Wenn ihm ein Lösegeld auferlegt wird, soll er als Lösegeld für sein Leben so viel bezahlen, als ihm auferlegt wird.

V. 32: Wenn das Rind einen Sklaven oder eine Sklavin stößt, sollen dem Eigentümer desselben 30 Schekel Silber bezahlt werden; das Rind aber soll gesteinigt werden.

Mögen auch die beiden Gesetze in Einzelheiten differieren, die scharfe Unterscheidung zwischen dem stößigen und nichtstößigen Rind samt der Formulierung dieses Unterschieds, macht unleugbar den Eindruck, daß irgendwelcher direkter Zusammenhang zwischen beiden Gesetzgebungen stattfindet.

Eine letzte Parallele bieten Chamm. § 261 ff. und Ex. 21, 9—11, sofern sich der Hirt in betreff eines verunglückten Rindes oder Schafs durch einen Eid zu reinigen, gestohlenes Vieh aber dem Eigentümer zu ersetzen hat.

Die beiden folgenden Abschnitte (S. 188 ff.) behandeln den Aufbau des Chammurabikodex und (S. 205) das römische Gesetz der XII Tafeln. Ich muß mich dazu mit der Bemerkung begnügen, daß mir in betreff des Aufbaues neben einigen überzeugenden Aufstellungen recht vieles allzu künstlich, ja bisweilen sogar spitzfindig erschienen ist, als daß ich daran glauben könnte, und ich fürchte, daß es anderen ebenso gehen wird. Dabei wird (so bes. S. 200) bereits mit dem Urgesetz als der gemeinsamen Quelle beider Gesetzgebungen wie mit etwas Ausgemachtem operiert,

in einem Falle auch die Anordnung im Exodus für die ursprünglichere erklärt. Ja noch mehr: „Der größte Prophet und der bescheidenste der Menschen, Moses, der das Elend und die Sklaverei von der Nähe kennen gelernt hat und der die Gesetze der alten Völker wohl kannte, erhebt seinen Protest gegen diese Gesetze, in denen die Menschen in Klassen und Kasten eingeordnet werden. Sein Protest ist bescheiden und gewaltig" (S. 204). Natürlich wird jedermann gespannt sein, zu erfahren, wo Mose diesen Protest eingelegt hat. Antwort: indem er den Sklaven, der im 7. Jahr freiwillig bei seinem Herrn bleiben will, das Ohr mit einem Pfriemen an den Türpfosten anheften läßt (Ex. 21, 5 f.), während Chamm. § 282 gebietet: „Wenn ein Sklave zu seinem Herrn spricht: Du bist nicht mein Herr!, wird ihm sein Herr, sobald er ihn als seinen Sklaven überführt hat, das Ohr abschneiden." Ich möchte wirklich wissen, ob sich außer dem Verfasser noch jemand finden würde, der in den beiden Bestimmungen auch nur die geringste Ähnlichkeit, geschweige gar einen Protest der einen gegen die andere zu entdecken vermöchte!

Der nächste Abschnitt „Das Urgesetz und die mosaische Gesetzgebung" scheint nun endlich den Beweis bringen zu wollen, dem wir längst mit großem Verlangen entgegengesehen haben. Aber unsere Erwartung wird alsbald bitter enttäuscht. Der Verfasser versichert, daß er in der vergleichenden Analyse die engste Verwandtschaft der mosaischen Gesetzgebung mit dem Gesetz Chammurabis bewiesen habe, und nicht minder in dem Abschnitt „Über den Aufbau des Chammurabikodex", daß „dieses Gesetzbuch aus einer älteren erst erschlossenen Quelle hervorgegangen ist und welche Kräfte dabei mitgewirkt haben, es sachlich und formal so zu gestalten, wie es uns vorliegt". Ich kann dem nur die erneute Versicherung gegenüberstellen, daß ich einen Beweis für die kühne Hypothese vom Urgesetz nirgends zu finden vermocht habe. Dies hat allerdings seinen Grund wohl vor allem darin, daß meine Anschauungen vom Ursprung und Wesen des pentateuchischen Gesetzes von denen des Verfassers toto coelo verschieden sind. Nach ihm ist Mose der Verfasser aller dieser Gesetze und er stand dabei auf einer nachmals unerreichbaren Höhe. „Dem großen Seher lag die Weltordnung und das menschliche Herz offen, und er ließ sich von dem vorübergehenden Erfolg großer Machthaber und erobernder Völker nicht blenden und war fest überzeugt, daß die sittliche Weltordnung wie in der Natur so in der Geschichte zuletzt den Sieg davonträgt, und wenn nicht — besser ein Ende mit Schrecken als ein Schrecken ohne Ende." Man sieht deutlich, in welchem Grade dem Verfasser seine kritische Überzeugung Gewissenssache ist, und über Gewissensfragen soll man mit niemandem rechten. Aber wir anderen haben auch ein Gewissen, und dieses zwingt uns zu der Anerkennung der brutalen Tatsache, daß in den schlichten Bestimmungen des Bundesbuchs nur ein

kodifiziertes Gewohnheitsrecht oder meinetwegen ein Niederschlag bestimmter lokaler Rechtsanschauungen aus den Zeiten der Seßhaftigkeit Israels in Kanaan, also allerfrühestens aus dem 11. Jahrhundert, in Wahrheit aber sicher aus späterer Zeit, vorliegt, ganz abgesehen von allerlei handgreiflichen Interpolationen aus noch späterer Zeit. Für unseren Verfasser ist der längst und erschöpfend geführte Beweis für diesen Tatbestand einfach nicht vorhanden. „Das Selbstzeugnis des Bundesbuchs erweist sich als eine Suggestion der Kritik; der historische Rahmen bleibt unantastbar bestehen“ (S. 215). Wie sich der Verfasser das Verfahren der „Kritiker“ vorstellt, dafür nur ein drastisches Beispiel. S. 89 lesen wir in einer Note zu dem Davidswort 2 Sam. 12, 6 („Das Lamm soll er vierfach erstatten“): „Die Septuaginta haben ‚siebenfach‘ und Kautzsch hat diese Lesart rezipiert — mit Unrecht, weil ‚siebenfach‘ (d. h. X-mal) in diesem Falle eine banale Phrase gewesen wäre. Die Stelle war den Kritikern unangenehm (!), weil sie das hohe Alter des Exodus bezeugt, und so mußte das Wort ‚siebenfach‘ hineinkorrigiert werden. Man wird in dieser Beziehung — wie Jeremias sagt — umlernen müssen.“ Es wäre wirklich an der Zeit, daß derartige unwürdige Unterstellungen, wie wir sie allenfalls Kritikern vom Schlage Stoschs oder Urquharts zugute halten, in der ernsten Wissenschaft — und diese will doch auch der Verfasser vertreten — endlich unterblieben. Für wirkliche Kritik ist es doch selbstverständlich, daß die Septuaginta nie auf die Lesart „siebenfach“ verfallen wären, wenn sie „vierfach“ gelesen hätten. Denn sie hätten damit eine Abweichung von Ex. 21, 37 geschaffen, und das wäre absolut unbegreiflich. Dagen ist überaus begreiflich, daß man in den masoretischen Text „vierfach“ hineinkorrigierte, um die Abweichung von der gesetzlichen Bestimmung zu beseitigen. Das ist so selbstverständlich, daß nicht erst ich, sondern seit Thenius alle unbefangenen Kritiker (Wellhausen, Klostermann, Driver, Budde, Nowack) ausdrücklich so geurteilt haben. Bloß K. F. Keil ist die Lesart des masoretischen Textes nicht „unangenehm“ gewesen; wir stellen dem Verfasser anheim, ob er sich auf diese Autorität berufen will. Vorläufig hat es für uns mit dem „Umlernen“ noch gute Wege und wird sie auch ferner haben. Der Verfasser versichert uns allerdings (S. 203): „Die Feststellung (?), daß die wichtigsten Gesetze des Bundesbuchs dem Urgesetze entstammen, ändert mit einem Schlage den kritischen Standpunkt.“ Wir dürfen ihm dagegen versichern: selbst, wenn diese Feststellung gelänge, braucht die heutige kritische Ansicht über die Entstehung des Pentateuchs ihren Standpunkt auch nicht einen Zoll breit aufzugeben.

Aber versetzen wir uns einmal auf den Standpunkt: Die Gesetze des Bundesbuchs sind von Mose unter Benutzung — weniger des Chammurabikodex, obschon Mose diesen nach Müller auch gekannt und gelegentlich bekämpft hat, sondern — des Urgesetzes erlassen worden:

wie hat man sich den Weg zu denken, auf dem dieses hypothetische Gesetzbuch zu Mose gelangt ist? Die Antwort lesen wir S. 219: „Es (das alte Gesetz) begleitete Abraham bei seinem Auszug aus Ur-Kasdim, dem Heimatslande Chammurabis, aber nicht in der Form, wie es Ch. hat promulgieren lassen, sondern in der alten ursprünglichen Einfachheit [1]. Dieses Gesetz blieb das kostbare Erbteil der Familie, machte alle Wanderungen mit, kam nach Ägypten, wo es Mose kennen gelernt hat usw.

Wir verlieren kein Wort über die Schwierigkeit, daß Abraham das Urgesetz nach S. 243 wahrscheinlich schriftlich fixiert und zwar möglicherweise in Keilzeichen auf Tontäfelchen mitgebracht hat, sondern fragen nach einem auch nur einigermaßen plausiblen Grund für diese Hypothese. Der Verfasser findet ihn in dem Umstand, daß die Patriarchengeschichte überall das Urgesetz voraussetze. Hat sich doch bei dem Handel zwischen Sara und Hagar, wie schon oben bemerkt, „alles ganz genau nach dem Gesetze Ch.'s zugetragen" (S. 140). Wir vermochten von einer solchen strikten Übereinstimmung (s. o. S. 472) leider nichts zu entdecken, und damit sinkt für uns die ganze Hypothese von der Mitbringung des Urgesetzes durch Abraham ebenso in nichts zusammen, wie das angebliche Urgesetz selbst. Nicht daß wir für unmöglich hielten, daß die etwaigen Berührungen des Bundesbuchs mit einem babylonischen Gesetzbuch nicht aus dem eigentlichen Kodex Ch.'s, sondern einem ihm verwandten Gesetzbuch stammten, aber von einem wirklichen Beweis dafür vermögen wir keine Spur zu entdecken. Der Verfasser erblickt den Beweis in der größeren Einfachheit mancher mosaischen Gesetze, zu denen sich die Bestimmungen des Kodex Chammurabis als die kompliziertere Ausgestaltung der Vorlage verhalten müssen. In welchem Grade hier die Methode des Verfassers von der nun einmal von ihm beschlossenen Hypothese beherrscht wird, dafür nur ein drastisches Beispiel. S. 212 lesen wir: „Die Gesetze über den Diebstahl im Exodus können unmöglich aus Ch. herübergenommen worden sein, weil aus diesen verwickelten Bestimmungen niemand imstande gewesen wäre, die einfachen Sätze herauszuschälen, wie sie Exodus bietet." Gut, sagen wir; ergo findet in diesem Punkte keine Beziehung zwischen Ch. und Exodus statt; der letztere bietet vielmehr ein einfaches Gewohnheitsrecht, wie es etwa im 10. oder 9. Jahrhundert in Geltung war. Der Verfasser aber fährt fort: „Dagegen ist es sehr wohl möglich, ja sogar höchst wahrscheinlich, daß das Urgesetz hier wie bei Chammurabi beim Diebstahl die Todesstrafe angedroht hat, und daß erst vielleicht Moses selbst auch prinzipiell mit der überkommenen

1) Auf diesen Punkt legt der Verfasser sichtlich großen Wert; vgl. auch S. 243 unter Nr. 14: „Moses hat das alte einfache, von den Trübungen babylonischer Kultur und Unkultur reine Gesetz überkommen; reformiert und geläutert legte er es seinem Volke vor und proklamierte das Grundgesetz der Menschheit, den Dekalog."

Strafe gebrochen hat. Dies darf man aus dem Charakter der mosaischen Gesetzgebung erwarten. Sie erhebt den Menschen zum Ebenbild Gottes und schätzt das Menschenleben höher als jeden Besitz und jedes Gut — ihr darf man die Reform des alten, harten Gesetzes zutrauen." Das nenne ich ein Schwelgen in unbewiesenen Hypothesen! Vor allem müßte ich ein Fragezeichen zu der Annahme setzen, daß der Aufzeichner der schlichten Weistümer im Bundesbuch an die Lehre vom Menschen als dem Ebenbilde Gottes gedacht haben soll, die uns zum ersten Male im Priesterkodex, also in nachexilischer Zeit, entgegentritt.

Aber in diesen literarkritischen Fragen ist eine Verständigung zwischen uns absolut unmöglich. Es bleibt mir nur übrig, noch ein Wort darüber zu sagen, wie ich mir einen Einfluß des Kodex Chammurabis oder meinetwegen auch eines ihm verwandten Gesetzbuchs auf das hebräische Gesetz als möglich denke. Daß ein solcher Einfluß vorliegt, ist auch mir nach dem früher Ausgeführten wahrscheinlich. Ja ich räume gern ein, daß ein innerer Zusammenhang zwischen beiden Gesetzen mehrfach auch da vorliegen kann, wo die Bestimmungen im einzelnen voneinander abweichen. Ich denke hierbei an Gesetze, wie das über den mißratenen Sohn (Chamm. § 168 f., Deut. 21, 18 ff.). Nach Ch. muß der Vater zur Verstoßung des Sohnes die richterliche Zustimmung haben; aber auch dann, wenn der Richter die Klage des Vaters begründet findet, muß er ihm das erste Mal verzeihen. Nach dem hebräischen Gesetz wird der ungeratene Sohn, nachdem sich Ermahnungen und Züchtigungen fruchtlos erwiesen haben, von Vater und Mutter vor Gericht geführt und auf Grund ihrer Anklage von allen Bewohnern der Stadt zu Tode gesteinigt. Die Differenz springt in die Augen, und das hebräische Gesetz urteilt hier erheblich härter als das babylonische. Immerhin bleibt es auffällig, daß gerade diese Art des Delikts in beiden Gesetzen vor ein öffentliches Gericht verwiesen wird, und ebendies legt den Gedanken an eine Abhängigkeit des hebräischen Gesetzes vom babylonischen nahe. Schließlich räume ich auch das dem Verfasser ein, daß dem Moment der formalen Ähnlichkeit beider Gesetze, sage ich kurz: der Ausdrucksweise beider eine nicht zu unterschätzende Beweiskraft für einen inneren Zusammenhang zwischen ihnen innewohnt. Ich vermag die „Sprachlichen Exkurse" des Verfassers S. 245 ff. nicht zu beurteilen, höre sie aber von kundiger Seite als sehr verdienstlich rühmen. Anderseits aber glaube ich mich zu dem Urteil berechtigt, daß der Verfasser seine Hauptthese — den inneren Zusammenhang der beiden Gesetzbücher — durch die treffliche hebräische Übersetzung der Gesetze Ch.'s in nicht geringem Maße empfohlen hat. Sehr oft wird man an die Ausdrucksweise des Bundesbuchs erinnert und zu der Anerkennung geführt: das ist in der Tat Fleisch von demselben Fleisch und Bein von demselben Bein.

Freilich vermögen wir nun dieses Urteil nicht so zu generalisieren,

daß wir eine so große Zahl von wirklichen Parallelen anzuerkennen vermöchten, wie der Verfasser tut. In zahlreichen Fällen ist die Differenz in den rechtlichen Voraussetzungen und sehr oft auch in den vom Gesetz getroffenen Entscheidungen so groß, daß wir sie von vornherein außer Betracht lassen müssen. In nicht wenigen anderen Fällen handelt es sich um Vorkommnisse von solcher Allgemeinheit, daß man sich im höchsten Grad verwundern müßte, wenn sie uns in einem solchen Volksgesetz nicht begegneten. Auch die Strafbestimmungen sind dann häufig durch die Natur der Dinge, obenan den Grundsatz der Talion, so von selbst gegeben, daß wir nicht erst nach einer entlegenen Vorlage zu suchen brauchen. Aber selbst wenn nur eine geringe Zahl von Fällen übrig bleibt, in denen ein innerer Zusammenhang der Gesetzbücher höchstwahrscheinlich oder doch wahrscheinlich ist, drängt sich aufs neue die Frage auf: wie hat man sich den Einfluß des babylonischen Gesetzes auf das Bundesbuch zu erklären? Natürlich wird jede Antwort, die man versucht, immer nur den Wert einer Hypothese haben. Der Möglichkeiten sind viele, und der einzige Tatbeweis für einen direkten Verkehr des Ostens mit dem Westen in babylonischer Sprache und Schrift sind die Tell-el-Amarnabriefe um die Wende des 15. zum 14. Jahrhundert. Von allen Möglichkeiten scheint uns daher die wahrscheinlichste die, daß das Gesetzbuch Chammurabis bei den Kanaanitern Verbreitung und Einfluß gewonnen hatte und durch sie — soweit ein Bedürfnis dazu vorhanden war — auch von Israel angeeignet wurde. Wir sind des Einwands gewärtig, daß bei dem Haß Israels gegen die zur Ausrottung verurteilten Kanaaniter an etwas derartiges nicht zu denken sei. Man braucht indes nur Richter Kap. 1 zu lesen, um sich zu überzeugen, wie mühsam sich Israel vielfach inmitten der Kanaaniter behauptete, und nichts ist natürlicher, als daß den früheren Nomaden bei dem Einleben in die total anderen Bedingungen des seßhaften Bauernlebens die Kanaaniter zu unentbehrlichen Lehrmeistern wurden.

Wenn wir in mannigfacher Hinsicht unseren Widerspruch gegen die Aufstellungen des Verfassers geltend machen mußten, so soll das unseren Dank für seine wertvolle Gabe keineswegs schmälern. Das Gesetzbuch Chammurabis hat — auch ganz abgesehen von seinen etwaigen Beziehungen zum Bundesbuch — eine so eminente kulturhistorische und religionsgeschichtliche Bedeutung, daß jeder Beitrag zu seiner Deutung und richtigen Wertung aufrichtigen Dank verdient, geschweige eine so hervorragende, vielseitige und scharfsinnige Behandlung des ganzen Gesetzes, wie sie der Verfasser geboten hat.

2.

Entgegnung
auf Prof. Königs Besprechung von Jacob, „Der Pentateuch".

Herr Ed. König hat im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift, S. 133—140 eine Besprechung meines „Pentateuch" geliefert, indem er aus dem 412 Seiten starken Buche, in welchem Hunderte von Stellen erklärt werden, drei (oder vier) Einzelheiten herausgreift und diese ihm genügen, um zu dem Urteil zu gelangen, daß mein Werk, soweit er es geprüft habe, „von Einzelheiten abgesehen" keine Förderung der alttestamentlichen Wissenschaft enthält. Welches diese, vielleicht ein entgegengesetztes Urteil mit demselben Recht zu begründen geeigneten Einzelheiten seien, hält er nicht für angebracht, mitzuteilen. Schlimmer aber ist, daß der Leser von dem wesentlichen Inhalt meines Werkes, z. B. daß man in ihm zum ersten Male das ganze chronologische System des Pentateuch und die künstliche Methode aller seiner Zählungen enthüllt findet, daß ich eine neue und ausführliche Erklärung der Stiftshütte und ihrer Symbolik, desgleichen des Fest- und Kalenderwesens gegeben habe — daß man von alledem aus dieser Besprechung keine Silbe erfährt!

Die Einzelheiten, die Herr K. herausgreift, sind a) Gen. 5_5 (29), b) ילד und הוליד, c) Ex. $25_{3,\ 8}$.

Die Einwürfe aber, die Herr K. gegen meine Erklärungen macht, kann ich in keiner Weise für stichhaltig anerkennen. Zumeist beruhen sie auf erheblichen Mißverständnissen seitens des Herrn Kritikers oder darauf, daß er, wie es scheint, mein Buch nicht hinreichend kennen gelernt hat.

a) Meine Behauptung, daß „die Erklärer" über den Zusatz אשר חי Gen. 5_5 hinweggehen, besteht zu Recht. Herr K. nenne mir doch (außer dem von mir genannten Holzinger) diejenigen, die darüber etwas sagen. So verlieren weder Dillmann noch Strack noch Gunkel, weder Raschi noch Samuel b. Meir, noch Ibn Esra, noch Nachmanides, noch Levi b. Gerson noch, trotz seiner zahlreichen „Fragen", Abrabanel, noch Sforno, doch wohl lauter namhafte Exegeten, auch nur ein Wort darüber. Königs Interpretation von Holzingers Bemerkung ist schwerlich in dessen Sinne, denn auf 3_{22} mag ויחי hinweisen, nicht aber אשר חי.

Wie erklärt nun aber K. selbst diesen rätselhaften Zusatz? Er beginnt seine eigene Deutung mit folgendem Anlauf: „Auch Jacob hat nämlich folgendes nicht bemerkt: nur bei Adam steht: ‚und es

waren die Tage Adams (nachdem er gezeugt hatte)' [statt: und es lebte A.]." Und das wagt Herr K. zu schreiben, nachdem ich nicht weniger als dreimal (S. 18. 54. 63 f. Nachträge) ausdrücklich auf diese Abweichung aufmerksam gemacht und S. 54 eine ausführliche Erklärung davon gegeben habe!! Demnach darf ich getrost dem Leser das Urteil überlassen, auf welcher Seite die „leichtfertige [1]) Verdächtigung" liegt.

„Weil nun aber bei Adam schon in der Angabe des Zeugungsjahres die Formel: ‚und es waren die Tage Adams' aufgetreten war, deshalb war es natürlich, daß dieselbe Formel, wo sie gleich wieder im nächsten Satze zur Angabe der (Gesamt-)Lebensjahre auftrat, mit dem Attributivsatz ‚die er lebte' versehen wurde." Das will mir durchaus nicht „natürlich" scheinen. Denn der Unterschied der Gesamtlebensdauer von den Jahren nach der Zeugung ist ja schon hinreichend durch das Wort כל (und es waren alle Lebenstage Adams) ausgedrückt, und selbst wenn dieses Wort fehlte, würde immer noch nicht erklärt sein, warum der zweite Satz von dem ersten gerade durch die Worte אשר חי unterschieden wird. Und ferner weiß uns K. nicht zu sagen, warum denn die Worte „und es waren die Tage" nur bei Adam stehen und ein ויחי verdrängt haben. Und 25_7? — Hier sollen die Worte „die er lebte" nur eine „leicht in die Feder fließende Erweiterung" der Aussage „und es waren die Lebensjahre Abrahams" bilden. Schwerlich wird sich jemand damit zufrieden geben. Warum sind die Worte nicht bei den zahlreichen gleichen Aussagen so „leicht aus der Feder geflossen"?

Meine Auslegung des Urteils über die Schlange (3_{14}) will K. auch damit widerlegen, daß „ja sonst schon diese Schlange gegenüber den anderen Schlangen und nicht wie im Text steht, gegenüber anderen Tierarten eine Ausnahmestellung angewiesen bekommen haben müßte." Aber woher wissen wir denn, daß es außer dieser einen Schlange damals noch andere gab? Zweifellos ist dies nicht die Intention der Erzählung. K.s Erklärung von 5_{29} kommt im Grunde auf dasselbe hinaus, wie die meinige: mit Noah beginnt die Erde wieder gesegnet zu werden. Denn wenn ich sage: „sie hört mit Adams Tode auf, verflucht zu sein", so ist damit nicht gesagt, daß der Mensch, um jetzt ihres Segens teilhaftig zu werden, nichts dazuzutun brauchte. Dieser Mensch aber ist Noah, der erste, der nach Aufhebung des Fluches geboren ist.

Eher hätte ich folgenden Einwand erwartet, den ich nun selbst vorbringen will: daß die Erde nur während der Lebenszeit Adams verflucht sein soll, beweise ich aus 3_{17}: „Verflucht sei die Scholle deinetwegen, in Mühsal sollst du davon essen, alle Tage deines Lebens." Aber sind die letzten Worte denn eine nähere Bestimmung zu „verflucht

---

1) Dieser Ausdruck ist leider von uns übersehen worden. Wir haben unsererseits keinen Anlaß, an der bona fides des Verfassers zu zweifeln. Die Redaktion.

sei die Scholle deinetwegen" und nicht vielmehr zu: „mit Mühsal sollst du davon essen"? Allein das wäre nicht stichhaltig. Abgesehen davon, daß sie grammatisch ohne Anstand so bezogen werden können, wie ich es tue, wie denn auch die Masora die Worte: „mit Mühsal sollst du davon essen" als eine Parenthese auffaßt, so daß man zu übersetzen hätte: „d. h. mit Mühsal sollst du davon essen", so ist dies auch logisch gerechtfertigt. Denn eben daß Adam sich nur mit Mühsal alle Tage seines Lebens von der Erde nähre, ist der Grund zu ihrer Verfluchung, also braucht sie auch nur so lange zu dauern.

b) ילד und הוליד. Dieser Passus ist eine Wiederholung aus Expository Times, August 1905, und da ich Herrn K. bereits (ebenda im Okt.) entsprechend geantwortet habe, so will ich mich hier nicht wiederholen.

c) Ebenso haltlos ist, was Herr K., nunmehr ca. 100 Seiten meines Buches überschlagend, gegen meine Erklärung von Ex. 25_3 ff. vorbringt. Ich hatte darauf aufmerksam gemacht, daß in dieser Aufzählung das Holz nicht bei den Metallen, sondern erst nach allen Zeugen stehe, weil es nach der Auffassung des Hebräers als vegetabilischer Stoff zu den Zeugen gehört. Das soll ich geraten haben, und Herr K. verlangt, daß es unausweichlich gesagt sein müsse. Ich weiß nicht, wie es noch unausweichlicher geschehen könnte als durch die von mir angeführten Stellen Lev. 11_{32}: die acht Kriechtiere machen unrein: jedes Gerät von Holz, ein Kleid oder Fell oder Sack, d. h. jedes Gerät, womit man eine (diesen Stoffen entsprechende) Arbeit verrichtet, aber Tongefäße usw. Ferner Nu. 31_{20}: Jedes Kleid und jedes Gerät von Fell und jedes Produkt (מעשה) von Ziegenhaar und jedes Gerät von Holz ... aber Gold, Silber, Erz, Eisen, Zinn und Blei. Man sieht, wie scharf sich der Unterschied zwischen Metallen und Zeugen, zu denen das Holz gehört, auch im Reinheitsgesetz ausprägt. Diese unterliegen dem Wasser, jene dem Feuer. Dazwischen steht das irdene Gerät, für das es keine Reinigung gibt. Herr K. sagt: „Die Materialien sind wesentlich nach ihrer Kostbarkeit angeordnet und danach schloß sich an die Gruppe, die mit Gold beginnt, die andere Hauptgruppe, die mit dem Purpur anfängt, und danach mußte das Akazienholz zuletzt stehen." Ist das nicht wieder dasselbe wie das, was ich sage? Oder was soll das „danach mußte" sonst bedeuten? Etwa dies, daß das Akazienholz das Wertloseste aller Materialien war? Das müßte unausweichlich gesagt sein. Alle drei Gesichtspunkte sind bei der Anordnung beachtet, die stoffliche Verwandtschaft, die Rangordnung ihres Wertes und die Reihenfolge der herzustellenden Arbeiten.

Endlich bekämpft Herr K. meine Erklärung von Ex. 25_8 als spiritualisierend. 25_8 bedeute, daß Gott wirklich in dem Mikdasch wohne. Ich weiß nicht, wie das noch besser widerlegt werden kann, als durch die ausdrückliche Erklärung der Schrift: „Sie sollen mir ein

M. machen, damit ich — nicht in dem M., sondern — in ihrer Mitte wohne." Niemals heißt es, daß Gott in dieser Hütte wohne. Wohl läßt sich die Wolke oder die Herrlichkeit Gottes zeitweilig auf sie und in sie herab, ebenso wie bisher auf den Sinai, aber auch auf ihn steigt Gott nur zeitweilig herab, nämlich aus dem Himmel; dieser ist seine Wohnung. Eine ausführliche Erörterung der Begriffe משכן, אהל מועד und מקדש gebe ich S. 295. 304 ff. 308 ff.

Darauf überschlägt Herr K. wieder die nächsten 250 Seiten. — Schließlich muß ich noch betonen, daß, wenn Herr K. mit seiner Kritik der ersten beiden Punkte den Eindruck erwecken will, meine Untersuchungen bezweckten den Nachweis der Einheit der Genesis oder des ganzen Pentateuch, dies irreführend ist. Ich erhebe nur eine Anzahl neuer gewichtiger Bedenken dagegen. Die Entscheidung ist weit schwieriger, als die Kritik bisher angenommen hat. Ich leugne nicht verschiedene Traditionen und selbst Quellenschriften, aber ihre Verschmelzung ist eine so innige, die Verarbeitung des mannigfachen Stoffes das Resultat eines so intensiven Prozesses und nach allen Seiten so gründlich durchdacht, daß man den Tetrateuch, ja auch Pentateuch, vor allem die Genesis ein einheitliches (d. h. zur Einheitlichkeit durchgearbeitetes) Werk nennen muß (S. 126). Von der Auffassung der orthodoxen „Tradition", daß der Pentateuch von Einem Schriftsteller konzipiert oder nach Diktat niedergeschrieben ist, ist das noch sehr weit entfernt.

Göttingen, 30. November 1905. B. Jacob.

2.

Erwiderung
auf die vorstehende „Entgegnung".

1. Daß ich von Herrn Jacobs Buch nur einige Partien einer Beurteilung unterziehen konnte, wurde dadurch veranlaßt, daß mir für dessen Besprechung von der Redaktion nur sechs Seiten zur Verfügung gestellt werden konnten. Trotzdem habe ich ein begründetes Urteil abgegeben, denn ich habe ja ausdrücklich am Schlusse erklärt, daß es sich bloß auf die Partien bezieht, die ich nachgeprüft hatte, habe übrigens auch die Themata seiner vier Hauptteile angegeben (S. 133. 139) und konnte den Lesern dieser Zeitschrift zutrauen, daß sie sich selbst vorstellten, was im Bereiche

dieser Themata zu berühren sei (gegen S. 481). Daß ich aber trotz der Enge des Raumes, der mir im vorigen Hefte zur Verfügung gestellt werden konnte, mit der Beurteilung einiger Teile jenes Buches nicht warten durfte, daran waren die Äußerungen schuld, die J. sich über die Literarkritik des Pentateuch gestattet hat Denn erstens hat er den Gelehrten, die das quellenkritische Verständnis des Pentateuch in langer heißer Arbeit begründet haben, eine für gewisse Fälle „übliche Ausflucht" vorgeworfen, und auch abgesehen von dieser verletzenden Ausdrucksweise ist dies unbegründet, wie oben S. 134 mit Hinweis auf meine „Einleitung" belegt worden ist. Zweitens hat er in bezug auf ein einzelnes Moment des Sprachbeweises mit Nennung meines Namens geäußert: „Der Beweis ist der gewöhnliche Zirkelschluß der Quellenkritik usw." (s. o. S. 138), und auch dieser Vorwurf beruht wieder auf der Nichtberücksichtigung eines ganzen Teiles meiner den Pentateuch betreffenden literarkritischen Untersuchung.

2. Nun weist J. darauf hin, daß ich bei ihm übersehen habe, daß er die Verschiedenheit der Angabe des Zeugungsjahres in Gen. 5, 4 notiert hat. Daß ich nun die Worte „Nämlich auch J. hat folgendes nicht bemerkt" (o. S. 136) geschrieben habe, ist so zugegangen. Er sagt S. 4 ausdrücklich, daß von dem Formular der Genealogie Gen. 5 abgesehen von Henoch „nur eine(!) Ausnahme gemacht werde: bei Adam. Denn bei ihm heißt es (V. 5): und es waren alle Tage, אשר חי." Folglich hat J. auf S. 4 selbst ausdrücklich nur diese einzige Abweichung vom Formular angegeben und hat auch weiter in seinem ganzen ersten Abschnitte nichts von einer weiteren Differenz jener Worte gegenüber dem Formular bemerkt. Erst in einem neuen Abschnitt der Untersuchung (S. 17ff.) erwähnt er auch die Differenz, die ich oben S. 136 (geg. Ende) behandelt habe. Aber wenn ich nun mit den Worten „auch J. hat nicht bemerkt" ihm irrtümlich das Übersehen dieser Differenz zugeschrieben habe, so ist das etwas anderes, als wenn er den Vertretern der Quellenkritik die Gewohnheit, Zirkelschlüsse anzuwenden, nachsagt. Indem er oben S. 482 die Ausdrucksweise gebraucht, ich hätte es „gewagt", die Worte „auch J. hat nicht bemerkt" zu schreiben, und indem er (ebenda) die Aussage eines einfachen Übersehens von ihm mit der Anklage, „gewöhnlich Zirkelschlüsse" zu gebrauchen, auf die gleiche Stufe stellt, hat er nur gezeigt, daß er zwei sehr verschiedenwertige Dinge nicht richtig würdigen kann.

3. Über seine obigen Äußerungen betreffs des Relativsatzes „die er lebte" (Gen. 5, 5) ist nur dies zu bemerken: Sein Satz „Die Erklärer gehen darüber hinweg" bleibt falsch, denn Holzinger hat dies nicht getan, und dessen Hinweis auf 3, 22 ist von mir oben S. 134 richtig gedeutet worden, wie er nachträglich mir selbst geschrieben hat. Ferner muß ich es immer wieder als eine natürliche Motivierung jenes Relativsatzes „die

er lebte" hinstellen, daß dadurch diese Tage gegenüber den vorher erwähnten Tagen „nach dem Erzeugen" charakterisiert werden sollen. Daß aber die Wendung „und es waren die Tage" (V. 4) den Ausdruck „und er lebte" „verdrängt habe", ist ja eine unbewiesene Voraussetzung. Ferner: wie viele sich mit J.s Erklärung von 25, 7 (s. o. S. 135) zufrieden geben (S. 482), wird ja die Zukunft lehren. Sodann das über die Schlange von J. Gesagte (S. 482) überlasse ich ruhig dem Urteile der Leser. — Was er über Kap. 5, 29 in seinem Buche gesagt hat, ist von mir S. 135 f. beurteilt worden, und seine obigen Worte (S. 483) ändern daran nichts, außer er will seine erste Ansicht jetzt schon selbst ändern und nach meinen Ausführungen umbiegen. — Mit welchem Rechte übrigens hat er von seinen Kritikern einen Einwand (betreffs 3, 17) „erwartet", den er selbst sofort für „unstichhaltig" erklärt?

4. Eine Arbeit über die literarkritische Bedeutung von jalad und holid in The Exp. Times (Okt. usw. bis März) ist mir nicht bekannt, kann ich aber ruhig erwarten, da der Tatbestand oben S. 137 vorgelegt ist, und J. mit seiner Wiederholung der Meinungen von Rupprecht u. a. diesen Tatbestand nicht aus der Welt schaffen kann (s. o. S. 138 f.). Ferner ist in Lev. 11, 32 und Num. 31, 20 zwar zu lesen, daß Unreinigkeit auch auf Geräte von Holz, wie auf ein Kleid usw., übertragen wird. Aber darauf kann man nicht die Behauptung bauen, daß „das Holz zu den Zeugen gehört", wie in J.s Buch, S. 151 steht. Meine Worte über die Anordnung jener Materialien (o. S. 139) sind klar: Wenn die Materialien wesentlich nach ihrer Kostbarkeit gruppiert werden sollten, so begann eine erste Gruppe mit dem Gold, eine zweite mit dem Purpur, und da das Akazienholz weder unter die Metalle noch unter die Zeuge gestellt werden konnte, so mußte es eben hinter diesen beiden Gruppen aufgezählt werden, ohne daß es dadurch an Kostbarkeit das letzte Material wurde (gegen o. S. 483 f.).

5. Sodann was J. oben S. 484 als „ausdrückliche Erklärung der Schrift" bezeichnet, nämlich „sie sollen mir ein Mikdasch machen, damit ich — nicht in dem Mikdasch sondern — in ihrer Mitte wohne", ist ja gar nicht Erklärung der Schrift, sondern J.s eigene Deutung. In der Schrift steht bloß „sie sollen mir ein Heiligtum machen, und ich werde in ihrer Mitte (oder: unter ihnen) wohnen" (Ex. 25, 8), und dies bedeutet selbstverständlich, daß das Heiligtum dieses Wohnen vermittle. Wenn J. jetzt betont, „niemals heiße es, daß Gott in dieser Hütte wohne", so will ich zu allem, was schon oben S. 140 zitiert worden ist, nur noch diese Aussagen hinzufügen: Israel soll nur opfern an dem Orte, wo Jahve seinen Namen wohnen läßt (Dt. 12, 5 usw. usw.), und auch Jahve selbst ist ausdrücklich „der auf den Kerüben Wohnende" genannt (1 Sam. 4, 4 usw.) Hätte er diese Aussagen des A. T. beachtet, anstatt auf seine Ausführungen über misobkan usw. zu ver-

weisen [1]), dann wäre er vor jener spiritualisierenden Auslegung alttestamentlicher Aussagen bewahrt geblieben. — Die „250 Seiten“ (o. S. 484), die ich, wenn ich nicht ein Buch schreiben, oder ein unbegründetes Urteil abgeben wollte, notwendigerweise überschlagen mußte, können daran nichts ändern.

6. Endlich nimmt er den Fall an, daß ich „den Eindruck erwecken will“, sein Buch bezwecke den Nachweis der Einheit der Genesis oder des ganzen Pentateuch. Ich verbitte mir es, eine Tendenz mir zuzuschreiben. Ich habe nur, nachdem ich J.s Versuch, die Einheit von Gen. 5, 5 mit V. 29 nachzuweisen, kritisiert hatte, das Urteil hinzugefügt (S. 137), daß er folglich keinen neuen Beweis für die literarische Einheit der Genesis erbracht habe, und dabei bleibt es auch. Sodann schreibt er in seinem Buche S. 125: „Hier (auf dem Gebiete der Chronologie) sind die Zusammenhänge zwischen Stücken, die man einerseits J oder E oder JE, anderseits P zugewiesen hat, so innig, daß eine andere Erklärung als die einer einheitlichen Konzeption (!) nicht leicht wird.“ Jetzt aber (o. S. 484) will er von der „Tradition, daß der Pentateuch von Einem Schriftsteller konzipiert (!) sei“, sehr weit entfernt sein. Also auch auf diesem Punkte ist er mit der Ausdeutung seines Buches beschäftigt. Ich aber konnte nur dieses selbst beurteilen.

Ed. König.

1) S. 295, worauf er mich zuerst verweist, bemerkt er: „Das mischkan ist nicht die Wohnung, sondern das Wohnende, etwas, womit, nicht worin man ruht.“ Eine geradezu unglaubliche Umdeutung jenes Ausdrucks!

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Hierzu als Beilage: Prospekt des Verlages von **A. Francke (vorm. Schmid & Francke)** in **Bern** über: **„Es steht geschrieben!“** Sammlung von Bibelworten usw.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Theologische
Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift
für
das gesamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

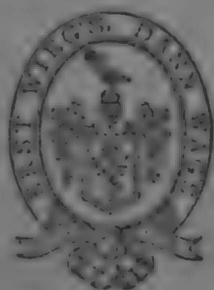
D. E. Achelis, D. P. Kleinert und D. F. Loofs

herausgegeben

von

D. E. Kautzsch und D. E. Haupt.

Jahrgang 1906, viertes Heft.



Gotha 1906.
Friedrich Andreas Perthes

Preis pro Jahrgang (4 Hefte): ℳ 16; pro Heft: ℳ 4.50.

---

1. Juli 1906.

Abhandlungen.

1.

War die Lade Jahwes ein leerer Thron?

Von

Professor D. K. Budde in Marburg.

Der klassische Archäologe Wolfgang Reichel hatte im Jahre 1897 im Anschlusse an eine Reihe von Beobachtungen auf anderen Gebieten die alttestamentliche Lade Jahwes, gewöhnlich mit dem späteren Namen Bundeslade bezeichnet, für einen leeren Thron erklärt, auf dem Israel seinen Gott Jahwe unsichtbar sitzend dachte, auf dem es ihn also bei seinen Kriegszügen mit sich führte oder im heiligen Zelte und später im Adyton des Tempels zur Ruhe brachte. Einige Jahre nach ihm nahm ein alttestamentlicher Fachmann, Joh. Meinhold, diese Ansicht auf und widmete ihr eine eingehende Begründung. Als dritter ist ihm nun Martin Dibelius, ein Schüler Hermann Gunkels, in seinem Buche „Die Lade Jahwes" nachgefolgt [1]). Wäre die Schrift mit ihrem bescheidenen Vorwort lediglich Tübinger philosophische Doktordissertation geblieben, so hätte man ruhig dazu schweigen können. Daß sie in eine Sammlung aufgenommen ist, die den Anspruch erhebt, der Bibelforschung neue Bahnen zu weisen, macht es schon schwerer, sie zu übersehen. Nun aber hat vollends des Verfassers Lehrer,

1) „Die Lade Jahwes". Eine religionsgeschichtliche Untersuchung („Forschungen zur Religion des Alten und Neuen Testaments", herausg. von D. Wilh. Bousset und D. Herm. Gunkel, 7. Heft), Göttingen 1906.

einer der Herausgeber jener Sammlung, dazu das Wort ergriffen und sich in allem Wesentlichen zu ihren Ergebnissen bekannt [1]). Ich gebe die Sätze, mit denen er (S. 5) seines Schülers Arbeit einführt, wörtlich wieder. „An die letztere Arbeit, die durch vorsichtiges Urteil wie durch gute Übersicht über das in Frage kommende Material hervorragt, und die den Lesern dieser Zeitschrift aufs beste empfohlen sei, lehnt sich diese Skizze an. Es hat sich nach der großen, durch Wellhausen und seine Schule geschehenen Revolution der alttestamentlichen Forschung in der Gegenwart bereits wieder eine gewisse Schulorthodoxie gebildet, die sich Neuerungen nur sehr ungern gefallen läßt; so wird es auch dieser neuen Hypothese von der Jahwelade nicht leicht werden, durchzudringen. Trotzdem glaube ich, daß die Gründe, die hier vorgebracht werden, durchschlagend sind; und ich hoffe, daß es uns gelingen werde, diese Sache zum Siege zu führen.“ Ich kann es schon im allgemeinen weder für erlaubt noch für ersprießlich halten, daß man das Gewicht der Ablehnung eines wissenschaftlichen Versuchs im voraus durch die Behauptung der Voreingenommenheit und des geistigen Stillstands der Gegner zu entwerten sucht. In diesem Falle aber bin ich unmittelbar betroffen. Denn außer Bernhard Stade bin ich der einzige Gegner, der angeführt wird, und auch jener hat den leeren Thron nur mit einem kurzen Satze abgelehnt, während ich schon 1898 Reichel in einem Aufsatze entgegengetreten war [2]) und meinen begründeten Widerspruch Meinhold gegenüber wiederholt habe [3]). Es muß mir daher daran liegen zu beweisen, daß es nicht Schulorthodoxie ist, was mich abhält, Dibelius und Gunkel zuzustimmen, daß ich mich vielmehr durch gute Gründe in meinem Gewissen gebunden fühle, ihnen zu widersprechen. Ihre Ansicht ist einfach unverein-

1) „Die Lade Jahwes ein Thronsitz.“ Von Professor D. Herm. Gunkel. Sonderabdruck aus der „Zeitschr. f. Missionskunde u. Religionswissenschaft“. Heidelberg 1906, mit dem Titelblatt 12 Seiten 8°.

2) Imageless Worship in Antiquity, The Expository Times IX, 9, Juni 1898.

3) „Die ursprüngliche Bedeutung der Lade Jahwes“, „Zeitschr. f. d. alttest. Wiss.“ 1901, S. 193—200, Abdruck der deutschen Vorlage zu dem betreffenden Abschnitt des englischen Aufsatzes.

bar mit einer sorgfältigen, wissenschaftlichen Grundsätzen entsprechenden Benutzung der Texte, auf denen unser Wissen allein beruht.

Wir wollen zunächst zur besseren Übersicht die ganze Annahme von ihren Anfängen an aufrollen. Daß es anderswo im Altertum leere Götterthrone gegeben, daß solche auch gelegentlich bei Aufzügen einhergetragen oder, wie bei den Persern, in Gestalt von Wagen auf Räder gesetzt und gezogen wurden, beweist natürlich für die Lade gar nichts, sondern eröffnet nur eine Möglichkeit. Daß diese Möglichkeit eine naheliegende sei, wird man nicht sagen dürfen, da alle bisher gefundenen oder auch nur behaupteten leeren Götterthrone nur der arischen Völkerwelt angehören, während weder aus Ägypten noch aus Babylonien oder dem semitischen Altertum überhaupt bisher ein Beispiel dafür hat aufgewiesen werden können [1]). Weiter kann man natürlich auch eine Lade, einen Kasten, eine Truhe als Sitzgerät benutzen. In der Tat ist der Nachweis von Sitzen oder Thronen in Kastenform, d. h. ohne Füße, Arm- und Seitenlehnen, besonders aus dem babylonisch-assyrischen Altertum erbracht, auch, ja vorzugsweise für Götter. Anzumerken ist freilich zunächst, daß die Beweisstücke, soweit sie zugkräftig sind, alle in unperspektivischen Zeichnungen bestehen, die den Sitzenden in vollem Profil, von dem Sitzgerät nur die eine Seitenfläche, ein einfaches Quadrat, zeigen. Am wahrscheinlichsten ist danach die Grundfläche ebenfalls ein Quadrat, die Körperform des Gerätes die eines Würfels, nicht aber die einer länglichen Truhe, wie es die Lade war. Weiter verdient es Beachtung, daß diese Beweisstücke sich um so mehr häufen, je dürftiger und flüchtiger die Zeichnung wird. Haus und Sitz wird in diesen Kurzschriften kaum oder gar nicht mehr unterschieden; ob man dem Kasten trauen darf, erscheint manches liebe Mal zweifelhaft. Unbewiesen aber bleibt bisher, daß man solche Sitze gerade als Sänften zum Umhertragen der darauf Sitzenden gewählt habe, und zugleich ist es recht unwahrscheinlich. Denn dabei bedarf der Sitzende jedenfalls der Stütze durch Rücken- und Seiten-

1) Nur mit allem Vorbehalt vermeldet Dibelius die Kline, die nach Herodot (I, 181) auf einer der turmartigen Kultstätten der Babylonier gestanden habe.

lehnen, vor allem aber durch eine Fußleiste, mehr als in jedem anderen Falle. Auch längliche Form des Sitzgerätes ist dafür höchst unzweckmäßig, weil sich ein solches nur mit der schmalen Seite voran sicher tragen läßt, der Getragene dann aber in die Quere sitzen muß [1]). Und handelt es sich vollends um einen leeren Sitz, auf dem der Glaube seinen Gott thronend erblicken soll, so müßten doch ganz besondere Gründe obwalten, wenn man das Sitzgerät nicht durch allen Zubehör so deutlich wie möglich als solches kennzeichnete, um diesem Glauben zu Hilfe zu kommen [2]). Aber weiter! Das Gerät heißt überall „Kasten", mit dem gemeinsemitischen Worte für diesen Begriff. Seit Meinhold gibt man sich viel überflüssige Mühe, Seitenstücke zu solchen bildlichen Bezeichnungen nachzuweisen; verwunderlich ist, daß man dabei das Hebräische ganz vergißt, das doch am nächsten liegt. Warum verweist man nicht einfach auf pèh, jād, ḳèren, kanāph, išôn usw.? Ob freilich Kasten so bezeichnend ist, wie Flügel, Frosch,

1) Schwerlich haben sich Dibelius und Gunkel diese mechanische Schwierigkeit klar gemacht. Die Lade war ein länglicher Kasten, nach Ex. 25, 10. 17 fast doppelt so lang wie breit und hoch. Sie wurde mittels zweier Tragstangen (ebenda V. 12—15; 1 Kön. 8, 7 f.) auf den Schultern (2 Chron. 35, 3) getragen, gewiß von zwei Männern. Die Tragweise mit der schmalen Seite voran ist damit notwendig gegeben. Danach müßte Jahwe auf der Lade mit dem Antlitz nach der Seite, mit einer Schulter nach vorn sitzend, gedacht sein. Würde vollends gleichmäßiger Belastung Rechnung getragen, so könnte man ihn nur rittlings auf der Mitte der Lade sitzend denken. Was immer man wählt, ergibt sich eine ganz unziemliche Vorstellung.

2) Allenfalls denkbar wäre dergleichen nur dann, wenn man keine Wahl hatte, wenn der „Kastenthron" so oder so bereits gegeben war, so daß man alle diese Mängel in den Kauf nehmen mußte. Dafür bedarf es einer Vorgeschichte, die man doch nicht liefern kann. Am leichtesten erklärte sich alles, wenn der „Thron" eben bis dahin ein Kasten gewesen wäre; aber dann wäre er's auch geblieben, und die ganze Annahme würde hinfällig. Ob Dibelius mit seinem Versuch einer Vorgeschichte etwas von diesen Schwierigkeiten geahnt hat, muß ich dahingestellt sein lassen. [Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 214, kommt meiner Forderung entgegen, indem er annimmt, daß die Lade „ursprünglich wohl ein Behälter für den Steinfetisch des Gottes war, früh aber als ein Sitz betrachtet worden ist, auf dem die Gottheit Platz nahm, wenn man das Lager aufschlug". Zusatz bei der Druckberichtigung.]

Fuchsschwanz, oder auch nur Sack, mag man bezweifeln, noch mehr, ob Israel gerade auf den Thron seines Gottes eine solche alltägliche Bezeichnung würde geschmiedet haben. Gunkel (S. 9) meint vollends, „die Kombination sei wohl nicht zu kühn, daß die Hebräer zwei Arten von Sitzen gekannt und die erste, kastenförmige aron = Kasten, die zweite aber kisse = Sessel genannt haben". Gewiß ist sie zu kühn. Denn sie scheitert schon an der Tatsache, daß ărôn im Hebräischen in keiner anderen Verbindung, und ebensowenig in einer anderen semitischen Sprache einen Thron oder Sitz bezeichnet. Viel entscheidender aber beweist dagegen, daß das Deuteronomium es wagen durfte, aus der Lade Jahwes den Behälter der Gesetzestafeln zu machen. Das war nur möglich, wenn man ihren Namen stets als Behälter Jahwes, d. h. Jahwe gehöriger, zu ihm in Beziehung stehender Behälter, verstanden hatte. Undenkbar aber war es, wenn das Wort ărôn im Hebräischen ebensogut Sitz, Thron bedeuten konnte wie Lade, Behälter; wie ein schlechtes Wortspiel würde man dann die Behauptung des Deuternomiums empfunden und abgelehnt haben.

Wir haben damit das Gebiet des rein Gegenständlichen und Sprachlichen, der Archäologie und Etymologie, bereits verlassen und sind zur Sache, zur hebräischen Religionsgeschichte, übergegangen. Denn auch wenn der Thronsitz Jahwes einzig und allein, ganz ausnahmsweise, den wunderlichen Namen Lade Jahwes getragen hätte, durften es die Verfasser des Deuteronomiums nicht wagen, dem allgemeinen Bewußtsein mit der Behauptung entgegenzutreten, daß dieser Name wörtlich zu nehmen, daß dieser Thron nichts als der Behälter der Gesetzestafeln sei. Was aber noch viel mehr sagen will, sie hätten auch keinen Grund dazu gehabt. Mit der größten Leichtfertigkeit — ich finde keinen milderen Ausdruck dafür — gehn Dibelius und Gunkel über diesen höchst bedenklichen Punkt hinweg. „Freilich", sagt der erstere (S. 108), „war die alte naive Vorstellung, daß der Gott auf der Lade throne, für das Deuteronomium gleichfalls nicht brauchbar; darum trat die Umdeutung ein." [1]) „Naiv", ein bei

1) Gunkel, S. 11: „Freilich die Vorstellung vom Thronen Jahwes

Gunkel auch sonst beliebtes, meines Erachtens für den Religionshistoriker geradezu verbotenes Wort! Und was war denn hier naiv? Etwa die Unsichtbarkeit, die Unabbildbarkeit Jahwes? War das nicht genau die Vergeistigung der Gottesvorstellung, die das Deuteronomium mit allen Kräften erstrebte [1])? Ein einfaches, ganz und gar unbeseeltes Gerät, das geheiligt wurde nur durch den Gebrauch, den Jahwe sich herbeiließ, zeitweise oder dauernd davon zu machen! Die dadurch gebotene volle Gewißheit, daß der Tempel zu Jerusalem, und nur diese Stätte auf der ganzen Erdenwelt, der Gegenwart Jahwes teilhaftig war! Man braucht nur Salomos Tempelgebet in 1 Kön. 8 zu lesen oder auch das deuteronomische Grundgesetz in Deut. 12, um sofort einzusehen, daß die kühnste Einbildungskraft der deuteronomistischen Schule nichts hätte ersinnen können, was ihrer Reform so entgegengekommen wäre, wie dieser „naive" Volksglaube. Nichts beweist so sicher, daß er eben nicht bestand. Man hat später ziemlich weite Umwege einschlagen müssen, um zu etwas Ähnlichem zu gelangen, wie das, was die Verfasser des Deuteronomiums so leichtsinnig fortgeworfen hätten. Aber das Deuteronomium, behauptet Dibelius ebendort, würde die Lade nicht umgedeutet, sondern einfach verleugnet haben, wenn sie irgendwelchen Inhalt fetischistischer Natur gehabt hätte. Das hat er schwerlich gut überlegt: was hätte wohl aus der alten Geschichte Israels von Mose und Josua bis auf David und Salomo werden sollen, wenn man die Lade als verdammungswürdiges Denkmal götzendienerischer Neigungen aus ihr hätte ausmerzen wollen, wie die Aschere und Mazzebe? Dagegen einen Inhalt, den, seit die Lade bestand, vielleicht kein Menschenauge gesehen hatte, von dem nur im Kreise der Priesterschaft eine dunkle Kunde gehütet werden mochte, den umzudeuten oder füglich nur „authentisch zu definieren" als die beiden von Gottes Hand beschriebenen steinernen Tafeln

---

auf der Lade schien diesen Männern allzu naiv: so haben sie die Lade in eine Gesetzeskiste umgedeutet."

1) Dicht vor der eben angeführten Stelle betont Gunkel selbst aufs nachdrücklichste die „providentielle Bedeutung" der bildlichen Verehrung Jahwes in Gestalt der Lade. Das gilt von ihr natürlich in jeder Auffassung.

des Grundgesetzes, das ließ sich durchführen, das diente den Bestrebungen der Reform. Die Erklärung der Lade als Thronsitz aber leidet daran rettungslos Schiffbruch.

Es lohnt nicht der Mühe, den Beweisen für das Thronen Jahwes auf der Lade, die Dibelius am Anfang seiner Schrift den älteren Berichten des Alten Testaments entnimmt, die auch Gunkel S. 10 kurz anführt, im einzelnen nachzugehn. Denn ob Jahwe auf oder in der Lade das Wasser des Jordans staute, die Mauern Jerichos zu Falle brachte, die Kühe vor dem Wagen zum Bergland Israels hinauf lenkte, die Opfer seines Volkes entgegennahm, frevelhaftes Nahen strafte, und was nicht sonst alles, kommt ganz auf das gleiche hinaus, wenn auch das erstere „modernem" Empfinden verständlicher sein mag. Nur einige Stellen verdienen eine nähere Beleuchtung. Bei den alten Sprüchen (Num. 10, 35 f.), mit denen man das Aufheben und Niedersetzen der Lade begleitete, wird es Dibelius (S. 12) selbst etwas unbehaglich. Er fühlt, daß die an Jahwe gerichtete Aufforderung, sich zu erheben und sich zu setzen[1]), eigentlich nur dann Sinn hat, wenn Jahwe mit der Lade, die man aufhebt und niedersetzt, eins ist, nicht aber, wenn er auf der Lade sitzt und sich also, unabhängig von ihrer Bewegung oder Ruhe, von ihr erheben und auf sie niederlassen kann. Er warnt daher in einer Anmerkung ausdrücklich davor, in diesem Sinne „allzu viel" — das heißt aber doch nur seine eigene Anschauung — aus den Sprüchen herauszulesen. Man wird ruhig sagen dürfen: wußte man Jahwe auf der Lade sitzend, so hätten die Sprüche entweder eine andere Form erhalten, oder man hätte die Aufforderung, daß Jahwe sich erheben möge, beim Niedersetzen, die, daß er sich setzen möge, beim Aufheben der Lade ausgesprochen[2]). Die letztere Abänderung der Überlieferung kann man den Vertretern der Reichelschen Ansicht nur empfehlen. — Geradezu einen

1) Er wie Gunkel nimmt meine Lesung šĕbā statt šûba an.

2) Bei Gelegenheit sei erwähnt, daß Gunkels Vorschlag zur Textänderung in Num. 10, 36, bŏrib'ôt statt bĕribĕbôt, soviel ich zu sehen mag, keinen Sinn ergibt; denn es ist doch reine Willkür, das mit „im Lager" wiederzugeben.

Beweis für seine Meinung entnimmt Dibelius 1 Sam. 3, 10. Jahwe hat den im Tempel zu Silo bei der Lade schlafenden Samuel zweimal angerufen; zum dritten Male heißt es: „Da kam Jahwe und trat hin und rief wie die anderen Male.“ Das soll nur so zu erklären sein, daß Jahwe von der Lade herabgestiegen sei und, nachdem er vorher gesessen, nun aufrecht dastehe. Man begreift nicht, warum Jahwe sich diese Mühe macht, wenn er in eigenster Person schon immer mit Samuel in demselben, zweifellos engen heiligen Raume gewesen ist; warum er nicht einfach von seinem Throne herab zu Samuel spricht und etwa, auf diesem sonst unsichtbar sitzend, nun dem geistigen Auge des Schlafenden als Thronender sichtbar wird. Man begreift aber auch schon vorher nicht, wie Samuel dem Anruf so ratlos gegenübersteht, oder wie es in V. 7 heißen kann: „Samuel aber kannte Jahwe noch nicht“, wenn er von jeher gewußt hat, daß Jahwe in Person auf der Lade sitzt und er eben darum dort schlafen muß, um seiner als persönlicher Diener gewärtig zu sein. Klar ist vielmehr, daß hier einmal zu der Vertretung in der Lade Jahwe persönlich hinzutritt, eine Unterscheidung, die stets möglich war, sobald man Jahwe eben nicht als auf der Lade sitzend, nicht als ihre notwendige Ergänzung ansah. — Daß 1 Sam. 6, 8 „die Gaben der Philister nicht in der Lade selbst untergebracht werden, beweist, daß die Lade kein Behälter für Weihgeschenke und dergleichen ist“ (Dibelius S. 19). Wer hat das je behauptet? Aber harmlos ist es, von den Philistern zu verlangen, daß sie die Lade, die ihnen geschlossen schon soviel Unheil zugefügt, vollends noch öffnen sollen, um ihre Schrecknisse ganz zu erfahren. Wie stimmt das zu Dibelius' Anmerkung S. 90? Zu der Sage, daß Eurypylos, als er eine Dionysoslade geöffnet, wahnsinnig geworden sei, lautet seine Fußnote: „Erst nach Öffnung des Kastens! Wie anders Ussa [2 Sam. 6] bei der Lade!“ Ja, und wie anders gar, fügen wir hinzu, das Geschlecht Jechonjas, das nach 1 Sam. 6, 19 für das bloße Anschauen der Lade mit dem Tode büßen muß! Denn Dibelius und Gunkel halten dort die Textlesart fest und schließen aus ihr wiederum, daß, um dies zu erklären, Jahwe selbst auf der Lade sitzen müsse. Die Fürwitzig-

keit und Unehrerbietigkeit des Anstarrens, von der in keinem Falle etwas im Texte steht, muß dann freilich auf S. 93, wo es im Gegensatze zu den heiligen Laden der Mysterien stark betont wird, daß die Lade ein öffentliches Volksheiligtum gewesen sei, besonders nachdrücklich eingeprägt werden.

Die eigentliche Grundlage für den ganzen Nachweis bildet be Dibelius wie bei Gunkel das Beiwort Jahwes jošēb hakkĕrubîm „der auf den Keruben sitzt" oder „thront". Nirgends zeigt sich die Flüchtigkeit der Textbehandlung bei ihnen so deutlich wie gerade hier. Die Stellen für jenes Beiwort sind nicht eben dicht gesät. Sieht man von den Paralleltexten ab, so bleiben fünf Stellen, 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; Ps. 80, 2. 99, 1. Von diesen fünf Stellen werden die beiden ersten noch erheblich entwertet, wenn man das Beiwort dort mit den meisten Neueren für einen Einschub hält. Dibelius und Gunkel freilich halten sie als die ältesten mit Entschiedenheit fest. Gibt man diese Möglichkeit frei, so wird sich immer noch fragen, wann die beiden Texte verfaßt sind oder ihre endgültige Gestalt erhalten haben. Nur wenn sie gleichzeitig mit den darin erzählten Ereignissen abgefaßt wären, könnten sie als Zeugen für die zu jener Zeit herrschenden Anschauungen zugelassen werden [1]). Diese beiden Stellen nun nebst 2 Kön. 19, 15 müssen zunächst zum Beweise dienen, daß jener Beiname an der Lade haftet. Gibt man das zu, so wird nach der Reichelschen Ansicht „Kerubenthroner" = „Ladenthroner", also müssen füglich die Kerube einfach die Lade bezeichnen. Wie zwingend diese Gleichung ist, beweisen Dibelius und Gunkel selbst. Unter den dreizehn Abbildungen bei jenem und unter den drei, die dieser aus ihrer Zahl wiederholt, befindet sich die eines Stückes aus Sendschirli in Syrien, das lediglich aus zwei dicht aneinander geschmiegten Sphinxgestalten

---

1) Vgl. dazu W. Vatke, Die Religion des Alten Testaments, 1835, S. 330 f.: „Dieser Zusatz enthält keinesweges ein Zeugniß über die damalige Form der Lade, sondern bildet ein Urtheil des Erzählers, welcher nach späterer Vorstellung die Gegenwart Jehova's bei der Lade mit den Cherubim im Zusammenhange dachte, und diese Ansicht unbefangen in die Erzählung einfließen ließ."

besteht, stehenden geflügelten Löwen mit Weiberkopf. Zwar ist das kein Thron, sondern nur das Postament einer Statue, deren Standfläche man auf dem Rücken der zusammengejochten Tiere deutlich erkennt. Dennoch machen sie auf Dibelius großen Eindruck. Er findet (S. 81), daß die Flügelwesen „in einer Anordnung stehn, wie wir sie uns ungefähr an der Lade zu denken haben"; „hätten wir uns auf der Platte oben eine Gottheit sitzend zu denken, so wäre ein deutliches Bild der Lade gegeben." „Nicht viel anders", sagt Gunkel (S. 10), „werden wir uns den ‚Kasten des Kerubenthroners' zu denken haben." Nähme man sie beim Wort, man stände ratlos vor der Frage, wie solch ein Bildwerk zu dem Namen „Lade", „Kasten" gekommen wäre. „Gespann" wäre der richtige Name dafür; denn genau wie ein Joch Rinder oder Pferde stehn die Wesen da. In Wirklichkeit aber handelt es sich hier bei unseren beiden Verfassern nur um einen kleinen Seitensprung, um einen frommen Wunsch, sichtlich durch die Schwäche der Hauptposition eingegeben. Denn eine gute Strecke weiter (S. 99) hat Dibelius das gekoppelte Paar der Sphinxgestalten ganz vergessen; nun „erinnert" ihn an einem echten Kastenthron mit quadratischer Seitenwand, die mit zwei mythologischen Figuren in Relief geschmückt ist, „Zug um Zug alles an die Lade". Und Gunkel sagt gar auf derselben Seite 10 und im nächstvorhergehenden Satze unter Hinweis auf die gleiche babylonische Darstellung: „Wie aber solche Wesen speziell an einem Kastenthron angebracht waren, macht das erste Bild deutlich: die Wangen des Kastens waren damit geschmückt, so daß sie den Gott zu tragen schienen." Nun ist der „Kasten" gerettet; aber mit dem „Sitzen auf den Keruben" sieht es übel aus, wenn es sich bloß um den Schmuck zweier Reliefbilder handelt; man sieht, incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim.

Aber wie steht es mit der Bezeugung der Kerube an der Lade, ohne die man jedenfalls nicht auskommt? Der einzige Bericht, der irgendwie von solchen redet, ist der des Priesterkodex in Ex. 25, 10—22. „Verdächtigt hat", so sagt Dibelius S. 23, „die Kerubfiguren an der Lade auch der Umstand, daß der Priester-

kodex sie an seiner fiktiven Bundeslade anbringt. Der Satz, daß etwas falsch sein müsse, weil es im Priesterkodex stehe, beruht aber auf einem Trugschluß." Dieselbe Verwahrung meint auch Gunkel S. 7 einlegen zu müssen. Aber wo steht jener Satz, wer insbesondere von den Anhängern der neuen „Schulorthodoxie" hat sich einer solchen törichten Verallgemeinerung schuldig gemacht? Richtig verstanden sind, das wissen und handhaben wir überall, selbst die freien Konstruktionen des Priesterkodex geschichtlich verwertbar; aber eben das richtige Verständnis läßt sich hier übel vermissen. Sollen die Kerubgestalten an der Lade mit deren Verständnis als Thronsitz und mit dem Kerubenthroner in diesem Sinne vereinbar sein, so müssen sie sich unterhalb der Sitzfläche, d. i. des Deckels des Thronkastens, befinden. Dem widerspricht ihre einzige Bezeugung in der Darstellung des Priesterkodex. Denn dort handelt es sich um zwei aus Gold getriebene Kerubgestalten, die an den beiden Enden des Deckels der Lade derart befestigt sind, daß sie die Gesichter einander zukehren und die Flügel über die Lade breiten. Wer auf der so beschriebenen Lade sitzt, sitzt nicht auf sondern unter den Keruben; das aber kann „der Kerubenthroner" nicht bedeuten. So auch Dibelius S. 39: „Allerdings paßt die hier angedeutete Stellung der Keruben nicht zu dem alten Ausdruck jošēb hakkërubîm." Er beruhigt sich darüber leicht. „Doch das hängt wohl mit der veränderten Bedeutung der Lade zusammen: Die Keruben sind aus Trägern Jahwes zu Hütern der heiligen Gesetze geworden." Kein Wort weiter wird über diesen grellen Widerspruch verloren, obgleich es sich um das einzige angebliche Zeugnis für die grundlegende Tatsache handelt. Mit einem „wohl" ist alles erledigt. Nicht anders Gunkel, nur daß er S. 7 einfach feststellt, Ex. 25, 10ff. kenne Keruben „an der Lade", um ganz am Ende, S. 12, anzufügen, daß man später schloß, sie müßten eine andere Stellung gehabt haben, als sie — nur nach Dibelius und Gunkel — an der alten Lade hatten. Zum Glück gibt sich die Darstellung des Priesterkodex zu solch willkürlichem Verfahren nicht her; vielmehr wissen wir ganz genau, wie sie entstanden, worauf sie also rückwärts zu deuten ist. Nicht erst seit Wellhausen, auch nicht erst

seit Popper[1]) sondern schon seit Vatkes bahnbrechendem Buche vom Jahre 1835 ist es erkannt, daß „wir berechtigt sind, die Nachrichten von der mosaischen Stiftshütte und Bundeslade für Dichtung zu erklären, die erst später nach dem Vorbilde des Tempels, dessen Typus man von Mose und von Jehova selbst herleiten wollte, entworfen wurde“ [2]). Schwerlich wird Gunkel wesentlich anderer Meinung sein. Ist es aber so, so sind des Priesterkodex Kerube auf (nicht an) der Lade ebenfalls auf das Vorbild des Salomonischen Tempels zurückzuführen. Nennt der Bericht über Salomos Tempelbau im ersten Buche der Könige Kerube an der Lade? Nein, aber wohl kennt er zwei große freistehende Kerubgestalten im Allerheiligsten rechts und links von der Lade, die mit je einem ihrer ausgespannten Flügel an die Außenwände des Gebäudes stoßen, während die beiden anderen sich in der Mitte des Raumes berühren und so die Lade überdecken. Das letztere wäre schon aus 1 Kön. 6, 27 „Und er setzte die Kerube in die Mitte des innersten Raumes“ zu schließen; ausdrücklich steht es 8, 6: „Und die Priester brachten die Lade ... unter die Flügel der Kerube“. Wie stimmt dazu die einzige Erwähnung (S. 7), die Gunkel dem Tempelbericht zuteil werden läßt: „wie denn auch Salomo zur Ausschmückung des Tempels zwei große Keruben vor die Lade des Kerubenthroners gestellt hat (1 Kön. 6, 23 ff.)“? Wir werden noch sehen, welch großen Unterschied es für die Reichelsche Ansicht bedeutet, ob die Kerube ihre Flügel über die Lade strecken, oder ob sie, wie Gunkel aussagt, vor der Lade standen, also den Raum über ihr frei ließen. Etwas weniger leicht nimmt Dibelius den Fall. Er sagt S. 23: „Man beruft sich [gegen Kerube an der Lade] auf 1 Kön. 8. Die dort erwähnten Keruben — der ganze Bericht ist übrigens wegen starker Überarbeitung mit Vorsicht auf-

1) Julius Popper, Der biblische Bericht über die Stiftshütte, 1862.

2) So Vatkes eigene Worte a. a. O., S. 333. Man vergleiche damit Dibelius' verschwommenen Kanon auf S. 35: „Der Priesterkodex konnte einfach die gegebenen Erinnerungen bei seiner Erzählung benutzen und sie etwas phantastisch zwar, aber doch immer in Anlehnung an das historische Bild, umgestalten.“

zunehmen [1]) — haben aber als Schützer des Heiligtums eine andere Bedeutung wie die den Gott tragenden Gestalten. Beide können ohne Bedenken nebeneinander gedacht werden." Und ebenso S. 33: „Sie [die beiden großen Kerube] haben dann aber jedenfalls eine andere Bedeutung als die Keruben an der Lade, die Träger des Gottes." Womit sich denn der circulus vitiosus vollends schließt. Denn die einzigen bezeugten Kerube an der Lade sind die auf ihrem Deckel befestigten des Priesterkodex. Diese aber sind eben nichts anderes als die Rückspiegelung der beiden großen Kerube, die im Salomonischen Tempel neben der Lade standen, in die mosaische Zeit. Man bedenke, daß es die Aufgabe der priesterlichen Schöpfung der Stiftshütte war, alles Wesentliche am Salomonischen Tempel derart umzugestalten, daß es tragbar wurde, also am Sinai verordnet sein und Israel beim Wüstenzug begleitet haben konnte. Im Salomonischen Tempel deckten zwei Kerube ihre Flügel über die Lade. Zwei einzelne riesige Kerubsgestalten mit ausgebreiteten Flügeln hätte man kaum vierzig Jahre lang ohne schwere Beschädigung durch die Wüste befördern können, und ebenso schwierig, ja unmöglich war es, sie an jedem Lagerplatz auf dem nackten Erdboden standfest derart aufzustellen, daß sie genau die richtige Stellung zur Lade einnahmen. Man zog daher einfach die drei Gegenstände zusammen, indem man die beiden Kerube in verjüngten Maßen oben auf dem Deckel der Lade befestigte. Das Wesentliche, daß die Lade von den Flügeln der Kerube überdeckt wurde, war damit erreicht. Zugleich aber brauchten die Kerube samt ihren Flügeln nach den vier Seiten hin den Rand des Ladendeckels nicht zu überragen und blieben daher vor allen Schädigungen durch Anstoßen und ähnliche Gefahren gesichert. Kann es so gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Kerube an der Lade des Priesterkodex nur die Kerube des Salomonischen Tempels in nuce sind, so fällt die Möglichkeit, sie abwärts an den Körper der Lade zu verlegen, ebenso fort, wie die andere, sie harmlos zu jenen zu addieren.

1) Man beachte, wie hier der Durchschlupf der Unglaubhaftigkeit offen gelassen wird, freilich in äußerst flüchtiger Weise. Die beiden oben angeführten Beweisstellen gehören nach allgemeinem Urteil dem Grundbericht an.

wie das Dibelius bei dem Tempelbericht des Königsbuches tut. Und damit hat sich das einzige Zeugnis für Kerube an der Lade, die es rechtfertigten, das Beiwort „Kerubenthroner“ von dem Sitzen auf der Lade zu verstehn, in nichts aufgelöst.

Die Sache steht aber noch viel schlimmer. Denn die wirklich nicht nur bezeugten, sondern auch geschichtlichen Kerube, die des Salomonischen Tempels, schließen zugleich die Vorstellung von der Lade als Thronsitz einfach aus. Dachte man sich Jahwe unsichtbar auf der Lade sitzend, so wäre es sicher niemand jemals eingefallen, etwa mit der Hand den Raum oberhalb der Lade zu durchschneiden, weil man damit die unsichtbare Gestalt des Gottes traf und seiner Ahndung gewiß sein konnte. Noch weniger aber würde man Gegenstände angebracht haben, durch die jener Raum dauernd durchschnitten worden wäre. Der Glaube würde dazu gezwungen haben, der unsichtbaren Gestalt des Gottes, deren Höhe zu bestimmen man sich nicht vermessen durfte, so viel Spielraum zu lassen, als das Innere des betreffenden Gehäuses irgend zuließ. Gern überlasse ich den überzeugten Vertretern jener Anschauung, sich auf die ungewöhnliche Höhe jener Kerubgestalten, 10 Ellen, d. i. etwa 5 Meter, zu berufen [1]) und daraufhin einzuwenden, erst der Priesterkodex habe den alten Glauben vergessen und so den lichten Raum unter den Flügeln ungebührlich verringert. Aber erinnern darf man wohl daran, wie sie selbst aus Ps. 24, auf die Lade bezogen, den Schluß ziehen, „weil der Gott auf der Lade so gewaltig groß sei, müßten die Tempeltore, in die sie einziehe, ihre Häupter erheben“ (Gunkel S. 10, vgl. Dibelius S. 48). Natürlich gehörte nur ein etwas kräftigeres Walten des Dichtergeistes dazu, um die Stelle ganz ebenso gut aus dem Glauben an den Gott in Gestalt der Lade fließen zu lassen.

Ist so bewiesen, daß die Thronvorstellung sich zur Zeit der Erbauung des Salomonischen Tempels noch nicht [2]) mit der Lade

1) Wieviel tiefer die deckenden Flügel lagen, wissen wir nicht. Die Berechnung Batkes (a. a. O. S. 329), daß sie in halber Höhe angebracht waren, beruht auf nicht ganz zutreffendem Verständnis von 1 Kön. 8, 7 f.

2) Oder nicht mehr, wenn man diese Annahme vorzieht, die sich natürlich anderen Gründen gegenüber zu rechtfertigen hätte.

verband, so läßt sich das gleiche mit hoher Wahrscheinlichkeit von der Zeit Jesajas sagen. Ich hatte das in meinem oben erwähnten Aufsatz (deutsch ZATW. 1901, S. 196) bereits geltend gemacht. Hätte Jesaja Jahwe dauernd auf seinem Throne im Allerheiligsten sitzend gewußt, so hätte ihm seine Berufungsvision, von der er in Kap. 6 berichtet, wohl die Augen dafür geöffnet, den sonst Unsichtbaren dort auf seinem Thron zu sehen, trotz der Finsternis und geschlossener Türen; nicht aber wäre er ihm im Hauptraum des Tempels auf einem hohen und erhabenen Thron erschienen. Der schlichten psychologischen Wahrheit dieser Folgerung kann auch die eingehende, verwickelte Schilderung des Zustandekommens dieser Vision, die Meinhold in seiner Antwort entwirft [1]), keinen Abbruch tun. — Hat man in Jeremias Zeit die Lade als den Thron Jahwes angesehen? Das wäre nicht einmal dann sicher zu schließen, wenn Jer. 3, 16f. dem Propheten Jeremia gehörte, was doch auch Gunkel für sehr unsicher hält. Die Stelle sagt, man werde sich um die Bundeslade in Zukunft keine Sorge mehr machen und sie nicht vermissen, weil man Jerusalem Jahwes Thron nennen werde. Das ließe sich doch als verstärkte Behauptung der Gegenwart Jahwes für ganz Jerusalem auch dann aussagen, wenn man früher in der Lade nur die Gewißheit dieser Gegenwart, auf die es allein ankommt, nicht aber geradezu den Thron Jahwes erblickt hätte. Und Gunkel darf man jedenfalls fragen, warum, wenn ärôn einfach Thron hieß, nicht dasselbe Wort auch bei Jerusalem gebraucht wird. Aber in der Tat wird die Stelle aus viel späterer Zeit stammen und nicht außer Zusammenhang mit der Anwendung der Thronvorstellung auf die Lade stehn, obschon sie schwerlich in der Lade selbst den Thronsitz sieht. Und ebenso wird anzuerkennen sein, daß gerade durch Vermittelung des Beinamens „der Kerubenthroner" jene Vor-

---

1) „Theol. Studien u. Kritiken" 1901, S. 605f. Beiläufig sei erwähnt, daß Meinhold mich ebendort S. 616 mißversteht, wenn er mich sagen läßt, daß der Beiname „der Kerubenthroner" Jes. 6 entstamme. Daß sich die Thronvorstellung allmählich an die Lade heftete, damit hat nach meiner Äußerung S. 196 auch jener Beiname zu tun, ohne daß ich mich darauf einlasse, wie das zu verstehn sei.

stellung der Lade näherkam. Denn er bezeichnet zwar sicher nicht Jahwe als auf der Lade thronend, wohl aber als auf den Keruben sitzend, die ihre Flügel über sie ausstrecken. Daß das Beiwort zunächst das ruhige Sitzen auf diesen Gestalten bezeichnet, nicht Jahwes Einherfahren durch den Weltenraum auf Cherubsflügeln, wie Ps. 18, 11 davon redet, hat Rahlfs vortrefflich gezeigt, ohne doch von der Hand zu weisen, daß auch diese Kerube ursprünglich als Träger des im Gewitter erscheinenden Gottes gedacht waren [1]). In 1 Chron. 28, 18 ist das ausdrücklich gesagt, wenn die goldenen Kerube, die die Gesetzeslade Jahwes überbreiten und schirmen, als „das Wagengebilde" bezeichnet werden, sicherlich in Anlehnung an den Kerubwagen bei Hesekiel. Die äußere Möglichkeit der Annahme solchen gesonderten, persönlichen Thronens Jahwes neben seiner Gegenwart in der Lade war gegeben mit der Errichtung der Kerube, die ihm mit ihren Flügeln den Sitz unterbreiteten; die Entwickelung dieser Möglichkeit vollzog sich mit der zunehmenden Entgeistung der Lade, die endlich in der deuteronomischen Bestimmung ihres Inhalts auf die beiden Gesetzestafeln ihren Gipfel erreichte. Wir gewahrten dieses Hinzukommen Jahwes zu der Lade schon in 1 Sam. 3, 10; es wiederholt sich in dem Berichte des Königsbuchs über die Einführung der Lade in den Tempel. Nachdem die Lade bereits an ihrem Platze niedergesetzt ist, als die Priester das Heilige wieder verlassen, da erst erfüllt die Herrlichkeit Jahwes als Wolke das Innere des Tempels (1 Kön. 8, 10 f.). Sie zieht also nicht mit der Lade in ihn ein, sondern kommt zu ihr hinzu [2]). Diese Anschauung nun, das Hinzukommen Jahwes, insbesondere als auf

---

1) Alfred Rahlfs, עָנִי und עָנָו in den Psalmen, 1892, S. 36 ff. Ein Mangel seiner Ausführungen scheint mir zu sein, daß er bei der Vorstellung des Priesterkodex von den Keruben an der Lade stehen bleibt, ohne von ihr auf die gesonderten Kerube des Salomonischen Tempels zurückzugreifen.

2) Man sieht daraus, wie wenig Dibelius im Recht ist, wenn er S. 21 die Lade einfach die Herrlichkeit (kabôd) Jahwes darstellen läßt; vergleiche ähnliches S. 48. 50. Daß man die Gewißheit der Gegenwart Jahwes hier und anderwärts erst in der sichtbaren Wolke erblickte, ist übrigens ein neuer Beweis gegen den Glauben an den unsichtbar auf der Lade thronenden Gott.

den Keruben thronend, zu der Lade, ist in der Darstellung der Priesterschrift geradezu die herrschende geworden, nicht, wie es Gunkel und Dibelius beliebt, in atavistischem Wiederaufleben des alten Glaubens von der Lade als Jahwes Thronsitz, sondern in begreiflichem Ersatz für die deuteronomistische Entgottung ihres Inhalts. Aber falsch ist es auch hier wieder, die Lade selbst oder, was dasselbe sagen will, die kappóret, ihre Deckplatte, als solche im Sinne der Priesterschrift für Jahwes Thron zu erklären (Dibelius S. 40), so daß Jahwe, wie Riehm einst definierte, „in dem durch die Leiber und Flügel über der Kapporet abgegrenzten Raume" thronend, man würde besser sagen kauernd, gedacht wäre. Das ist schon durch die äußerst bescheidenen Raumverhältnisse ausgeschlossen, die bei dieser Zusammenziehung der Gruppe des Salomonischen Tempels übrig blieben. Es wird ferner widerlegt durch die Anweisung Ex. 25, 20, daß die Gesichter der Kerube nach der Deckplatte der Lade hin gerichtet, also geneigt sein sollen. Denn säße Jahwe auf dieser Deckplatte, unter den Flügeln, so müßten die Kerube dann ja dauernd seine Gestalt und gerade sein Antlitz anschauen. Das soll eben verhütet werden; darum werden ihre Gesichter von dem oben thronenden Jahwe abwärts geneigt [1]). Und endlich läßt sich die Hochheiligkeit der Deckplatte (kappóret) im Priesterkodex, im Unterschiede von dem Körper der Lade, nur so erklären, daß Jahwe auf, nicht unter den Flügeln der Kerube sitzend gedacht wird. Denn in letzterem Falle träte auch der Körper der Lade mit der Gestalt Jahwes in Berührung, weil seine Füße mit der Lade auf demselben Boden ruhen würden. Im ersteren aber schließt die Gestalt Jahwes mit der Deckplatte, auf der seine Füße ruhen, ab; nur sie noch tritt mit ihr in Berührung. Vor allem aber ist zu bedenken, daß die Kerube selbst ja im Priesterkodex einen festen Bestandteil der kappóret, der Deckplatte, bilden, also mitgemeint sind, wenn es in Ex. 25, 22; 30, 6; Lev. 16, 2; Num. 7, 89 heißt, daß Jahwe sich „auf der Deckplatte" oder „von ihr herab" offenbaren werde.

---

1) Man vergleiche, wie die Seraphe Jes. 6, 2 mit einem Flügelpaar ihr Antlitz verhüllen.

Das „von der Stelle zwischen den beiden Keruben her", womit dies in Ex. 25, 22, Num. 7, 89 erläutert ist, meint also, was ohnehin naturgemäß, den Raum zwischen ihren Oberkörpern, über den tragenden Flügeln. Der treue Ausleger der Priesterschrift ist auch hier wieder, wie so manches Mal, der Chronist, wenn er in 1 Chron. 28, 2 die Bundeslade Jahwes „den Fußschemel unseres Gottes" nennt; denn die Füße des auf den Keruben als seinem Gefährt (ebenda V. 18) Thronenden ruhen von selbst auf der Lade. Es ist also wiederum falsch, wenn Dibelius (S. 43) Jahwe 1 Chron. 28, 2 im Himmel thronen läßt, um die Lade zum Fußschemel zu haben. Thront er im Himmel, so ist die Erde seiner Füße Schemel, oder insbesondere die heilige Stadt, nicht aber die winzige Lade.

Damit mag es genug sein. Ich darf es mir ersparen, auf die weiteren Ausführungen bei Dibelius einzugehen: auf die kühne Herstellung des jahwistischen Berichts über den Ursprung der Lade auf Grund der neuen Anschauung (S. 46 f.), auf den nicht minder kühnen Nachweis, daß es sich in der Lade um einen Himmelsthron, d. h. eine Nachbildung des himmlischen Thrones der Gottheit handle (S. 71 und weiterhin), und daß dieser Thron und die auf ihm thronende Gottheit aus Babylonien nach Kanaan gekommen und dort von Israel oder vielmehr Joseph erst bei der Einwanderung vorgefunden und auf Jahwe übertragen worden sei. Die letzte Annahme wird auch von Gunkel (S. 11) abgelehnt, während er die Erklärung als Himmelsthron durchaus billigt. Leicht wäre der Nachweis zu erbringen, wie mangelhaft das Verfahren auch in diesen Abschnitten ist. Äußerst unzulänglich ist auch die Widerlegung der Kastennatur der Lade. Es leuchtet ein, daß die Unmöglichkeit aller sonst belegbaren Erscheinungsformen des heiligen Kastens oder Schreins eine neue Erscheinungsform in Gestalt der Lade Jahwes noch keineswegs ausschließen würde. Indessen genügt, was von den ägyptischen Götterschreinen berichtet wird, durchaus als Schema für unseren Fall. Nicht das unbedingte Geheimnis wie bei den griechischen Mysterienkisten, sondern das Umhertragen des Gottes muß hier wie in Ägypten das Bestimmende gewesen sein. Auf welcher

Stufe der Verkörperung oder Darstellung der Gottheit sich der Inhalt der Lade Jahwes befand, das wissen wir nicht, darüber lassen sich höchstens Vermutungen aufstellen [1]). Aber auf jeder möglichen Stufe bleibt der Beweggrund für die Bergung in der Lade der gleiche, nämlich daß Israel den Sinai, die Heimat seines Gottes, verließ und ihn in der betreffenden Gestalt auf seiner Wanderung mit sich zu nehmen begehrte. Erwies sich dann weiterhin die Macht des begleitenden Gottes auch in der Lade und durch ihre Wände hindurch wirksam, so ging die Heiligkeit des Inhalts von selbst auf die Lade über, und es fiel jeder Grund fort, sie zu öffnen und ihr ihren Inhalt wieder zu entnehmen. Er wurde damit zum Geheimnis, was er gewiß anfangs nicht hatte sein sollen, und der Gott, den man in der Lade verehrte, zum unsichtbaren und unabbildbaren. Ob der leere Thronsitz dasselbe zu leisten imstande gewesen wäre, muß dagegen sehr zweifelhaft erscheinen. Reichel selbst und seine Nachfolger sind uns Zeugen dafür, daß er sich fast überall auf höherer Kulturstufe mit dem Götterbilde anfüllte. Es ist also ein großer Irrtum, wenn man meint, mit der Einführung des leeren Thronsitzes dem Verständnis der religionsgeschichtlichen Entwickelung Israels einen Dienst zu leisten. Aber wenn das auch anders wäre, entscheiden müßte doch, daß sich an keiner einzigen Stelle des Alten Testaments die Auffassung der Lade selbst als eines Thrones Jahwes mit gesunden Gründen belegen läßt, wohl aber bei richtiger Verwendung der uns zu Gebote stehenden Quellen sich zwingende Beweise dagegen ergeben. Wer sich mit seinen Gedanken und Einfällen nicht dem Schrifttum, das er auslegen will, unterzuordnen vermag, der verscherzt den Anspruch, als Ausleger gehört zu werden.

1) Für die Stärke der Beweise bei Dibelius noch ein Beispiel von S. 71: „Denn wäre in der Lade ein Jahvebild gewesen, so würde man sicher nicht der Versuchung widerstanden haben, auch noch andere Jahvebilder im Tempel aufzustellen."

2.

Der Hebräerbrief und das Alte Testament.

Von

C. Büchel aus Hamburg.

I. Hauptteil:

Die sprachliche Seite der alttestamentlichen Zitate.

A. Der sprachliche Charakter des Hebräerbriefes im allgemeinen [1]).

Um die Behandlung des Alten Testaments und der alttestamentlichen Zitate im Hebräerbriefe ganz verstehen und würdigen zu können, müssen wir uns folgendes klar machen: Wir haben es mit einem rhetorisch gebildeten Hellenisten zu tun (wie das schon dem Origenes aufgefallen ist), der lange, wohlgebaute Perioden liebt, seltene Worte wählt und seine Rede mit Wortspielen schmückt.

Gleich der Eingang bietet eine feine Periode, in der *πάλαι* und *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων, τοῖς πατράσιν* und *ἡμῖν, ἐν τοῖς προφήταις* und *ἐν υἱῷ* sich entsprechen und in deren Verlauf bei Charakterisierung des Sohnes durch *τοσούτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων, ὅσῳ διαφορώτερον* ... die erste These gewonnen wird, deren Beweis das erste Kapitel einnimmt.

In 2, 2 ist *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος* der *σωτηρία ἥτις ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου* gegenübergestellt.

In 7, 20—22 hindert die lange Parenthese, veranlaßt durch *οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας*, die außerdem noch mit einem alttestamentlichen

---

1) Abkürzungen: Ps. = Psalmen. — Ψ = Psalmen nach der Numerierung der Septuaginta. — G = Septuaginta. — Luc. = Septuagintatext Lucians. — MT = massoretischer Text.

Zitate schließt (Ps. 110, 4), nicht daran, das καθ' ὅσον aus V. 20 mit κατὰ τοσοῦτο in V. 22 fortzusetzen.

Das Paradebeispiel für eine streng durchgeführte Periode ist seit Bleek [1]) die Stelle 12, 18—24:

Das οὐ γὰρ προσεληλύθατε aus V. 18 wird ganz straff durch ἀλλὰ προσεληλύθατε in V. 22 wieder aufgenommen, nachdem in einer längeren Parenthese die Furchtbarkeit der Bundesschließung auf dem Sinai durch die Weigerung des Volkes, Gottes Wort anzuhören, dargetan worden (was noch wieder auf seine Ursache zurückgeführt wird), und durch die in einem Zitate ausgesprochene Furcht des Moses veranschaulicht ist; dabei bildet οὕτω φοβερὸν ἦν τὸ φανταζόμενον noch wieder eine Parenthese innerhalb der größeren Parenthese.

Eine beliebte Konstruktion ist die Verbindung ὅσος-τοσοῦτος mit nachfolgendem Komparativ, die nahe lag, wo es sich um eine Vergleichung des alten und des neuen Bundes handelt.

τοσούτῳ κρείττων, ὅσῳ διαφορώτερον ... ὄνομα, 1, 4.
καθ' ὅσον οὐ χωρὶς ὁρκωμοσίας, 7, 20.
κατὰ τοσοῦτο καὶ κρείττονος διαθήκης ἔγγυος, 7, 22.

Ähnlich:

διαφορωτέρας λειτουργίας, ὅσῳ καὶ κρείττονος διαθήκης μεσίτης 8, 6.

Aber auch sonst:

καὶ τοσούτῳ μᾶλλον, ὅσῳ βλέπετε 10, 25.

Einen regelrechten Beweis a minori ad majus haben wir in 2, 23:

εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος, πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας;

und in 12, 25

εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι.

Seltene Worte sind z. B. die Komposita:

πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως 1, 1,
μετριοπαθεῖν 5, 2, δυσερμήνευτος 5, 11,
τὸ ἀμετάθετον 6,1 7, εὐπερίστατος 12, 1.

1) Bleek, Der Brief an die Hebräer. Berlin 1828—1840, 3 Bände.

Klangvolle Wortbildungen liegen vor in *μισθαποδοσία* 2, 2, 10, 35, 11, 26, *ὁρκωμοσία* 7, 20. 21. 28, *αἱματεκχυσία* 9, 22.

v. Soden [1]) will sogar 140 Hapaxlegomena gefunden haben, was ich nicht habe nachprüfen können.

Eine Reihe von Wortspielen läßt sich aufweisen, wenn es dabei auch dem subjektiven Geschmack überlassen bleibt, ob man sie als bewußte Wortspiele anerkennen will oder nur Zufall darin vermutet:

παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται 3, 13,
ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν 5, 8,
καλοῦ τε καὶ κακοῦ 5, 14,
τὸ ἀμετάθετον — διὰ δύο πραγμάτων ἀμεταθέτων 6, 17. 18,
ἄμεμπτος — μεμφόμενος 8, 7,
Χριστὸς προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας 9, 27,
ὑποστείληται — ὑποστολή 10, 38. 39,
ἐπειράσθησαν, ἐπρίσθησαν 11, 37,
οὐ γὰρ ἔχομεν ὧδε μένουσαν πόλιν, ἀλλὰ τὴν μέλλουσαν ἐπιζητοῦμεν 13, 14,
ἐκλυόμενοι — ἐκλέλησθε 12, 3. 4.

Auf verschiedene Bedeutung desselben Wortes wird angespielt in 5, 14 *τέλειοι* (Erwachsene und Vollkommene im Sinne von Eingeweihte) und in 9, 15—17: *διαθήκη* (Bund und Testament, Stiftung).

Das Rhetorische tritt bisweilen stark hervor. Zum Beispiel im ganzen 11. Kapitel, wo jedes neue Glaubensbeispiel durch das vorangestellte *Πίστει* eingeleitet ist (es steht im ganzen 18 mal).

Im Anschluß daran zeigt sich sogar eine uns durch Vermittlung des Cicero hinlänglich bekannte rhetorische Phrase:

Καὶ τί ἔτι λέγω; ἐπιλείψει με γὰρ διηγούμενον ὁ χρόνος ...

Nicht anders als als rhetorisch kann man es auch bezeichnen,

---

1) v. Soden, Kommentar zum Hebräerbriefe, 3. Aufl., 1899.

wenn es heißt, Gottes Wort sei schneidender als ein zweischneidiges Messer und dringe bis in die Fuge von Seele und Geist, Gelenk und Mark, 4, 12; oder wenn die Hoffnung ein fester Anker der Seele heißt, der in das Innere des Vorhangs hineinreicht (6, 19).

Dabei leidet mitunter die Schärfe des Gedankenganges.

> *ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειια τῶν τοῦ λαοῦ. τοῦτο γὰρ ἐποίησεν ἐφ' ἅπαξ ἑαυτὸν ἀνενέγκας* 7, 27.

Der Gegensatz liegt in *καθ' ἡμέραν* und *ἐφ' ἅπαξ*, in *θυσίας* und *ἑαυτόν*; dabei fällt das *πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν, ἔπειτα*, was nur für die Hohenpriester paßt, aus dem strengen Parallelismus heraus; denn Christus hat nicht für sich selbst ein Sühnopfer dargebracht, wie es nach diesem Ausdruck scheinen könnte; das Gegenteil geht aus 4, 15 hervor. Oder 12, 25:

> *εἰ γὰρ ἐκεῖνοι οὐκ ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παραιτησάμενοι τὸν χρηματίζοντα, πολὺ μᾶλλον ἡμεῖς οἱ τὸν ἀπ' οὐρανῶν ἀποστρεφόμενοι* ...

Der Gegensatz *ἐπὶ γῆς* und *ἀπ' οὐρανῶν* bezeichnet gar nicht zutreffend den Gegensatz des alten Bundes zum neuen, denn beide wurden auf Erden verkündigt. Das Bestreben, den Gegensatz möglichst scharf auszudrücken, hat zu dieser rhetorischen Übertreibung geführt.

v. Soden macht darauf aufmerksam, daß auch der ganze Aufbau des Briefes den Gesetzen der antiken Rhetorik entspricht. Dies zu verfolgen würde uns zu weit führen.

B. Die sprachlichen Eigentümlichkeiten der alttestamentlichen Zitate.

Steht so die griechische Bildung des Verfassers unseres Hebräerbriefes fest, so braucht es uns hinsichtlich der alttestamentlichen Zitate nicht wunderzunehmen, daß er sich ganz an die griechische Übersetzung der Septuaginta hält und den

hebräischen Text nicht zu kennen scheint. Bei längeren Zitaten ist es augenscheinlich, daß er einen Septuagintatext vor sich gehabt hat, dem er meist wörtlich folgt, auch wo das Original ungenau oder unrichtig wiedergegeben ist. In Hebr. 10, 5 *θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας, σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι* liegt die Beweiskraft in dem Worte *σῶμα*, das schwerlich nur eine erweiternde Wiedergabe von אזנים ist. Die Abweichung ist kaum aus irgendeinem besonderen Motive zu verstehen. Wahrscheinlich haben wir es mit einer frühen innergriechischen Verderbnis zu tun: *σῶμα* Schreib- oder Lesefehler für *ὠτία*, das *σ* wäre dann Dittographie im Anschluß an *ἠθέλησας*. Diese Verderbnis muß demnach auch in dem Septuagintatexte unseres Schriftstellers gestanden haben. —

Um über die ganze Frage zu entscheiden, genügt es meiner Meinung nach nicht, einzelne Stellen als Beweis anzuführen; ein klarer Überblick ist nur zu gewinnen, wenn das ganze Material in extenso vorgelegt wird.

Zuerst werde ich die Stellen wiedergeben, an denen es zweifelhaft sein kann, ob der Hebräerbrief G oder MT folgt. Dabei unterstreiche ich die Worte, bei denen mir eine zufällige Übereinstimmung mit G anzunehmen schwer fällt.

An zweiter Stelle bringe ich die Zitate, in denen er mit G von MT abweicht. (Die Abweichungen unterstreiche ich und setze nur, wo es mir der Deutlichkeit halber nötig scheint, eine kurze Erläuterung in Klammern dazu.) Hier sind auch die Reminiszenzen an das AT wichtig.

Gesondert führe ich drittens die Stellen an, bei denen der Hebräerbrief Mißverständnisse und Textverderbnisse von G wiedergibt.

Zum Schluß habe ich dann ausführlichere Erörterungen zu geben über Stellen, an denen der Hebräerbrief von unserem G-Texte abweicht.

Bei dieser Einteilung kann es zwar nicht ausbleiben, daß ein und dasselbe Zitat an verschiedenen Stellen behandelt wird, aber für die sprachliche Erörterung ist das keineswegs hinderlich; meiner Ansicht nach kann nur die befolgte Einteilung einen wirklich klaren Einblick verschaffen.

I. Stellen, in denen G den MT genau wiedergibt, können die Benutzung von G durch den Hebräerbrief freilich noch nicht beweisen, wenn es auch schon auffallen muß, daß er dieselben Worte und Wortverbindungen hat.

Hebräerbrief.	Septuaginta.	Massoretischer Text.	
1, 5a υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε	Ψ 2, 7 υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε·	Ps. 2, 7	בני אתה √ היום ילדתיך:
1, 5b ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν	ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν	2 Sam. 7, 14	אני אהיה־לו לאב והוא יהיה־לי לבן:
1, 8a ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος	Ψ 44, 7 ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος (nach ℵART)	Ps. 45, 7	כסאך אלהים עולם ועד:
ebenso 5, 6 σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα	Ψ 109, 4 σὺ [εἶ om A, T.] ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα [1])	Ps. 110, 4	אתה־כהן לעלם:
1,9 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε, ὁ θεός, ὁ θεός σου ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου	Ψ 44,8 ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν· διὰ τοῦτο ἔχρισέν σε ὁ θεός, ὁ θεός σου, ἔλαιον ἀγαλλιάσεως παρὰ τοὺς μετόχους σου	Ps. 45, 8	אהבת צדק ותשנא רשע על־כן משחך אלהים אלהיך שמן ששון מחבריך:
1, 13 κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου	Ψ 109, 1 κάθου ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου·	Ps. 110, 1	שב לימיני עד־אשית איביך הדם לרגליך:
2,13a ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ	Jes. 8,17 καὶ πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ	Jes. 8, 17	וקויתי לו:
2,13b ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός.	ἰδοὺ ἐγὼ καὶ τὰ παιδία ἅ μοι ἔδωκεν ὁ θεός		הנה אנכי והילדים אשר נתן לי יהוה: [2])

1) εἰς τὸν αἰῶνα gebraucht der Hebräerbrief nur in diesen beiden alttestamentlichen Zitaten, sonst εἰς τὸ διηνεκές 7, 3; 10, 1. 12. 14. Vergleiche Hühn, Die alttestamentlichen Zitate u. Reminiszenzen im Neuen Testament, Tübingen 1900.

2) Die Wiedergabe des יהוה mit ὁ θεός anstatt mit κύριος ist immerhin beachtenswert: den mehreren tausend Malen, in denen G יהוה mit κύριος übersetzt, stehen zirka 250 Male gegenüber, in denen יהוה durch ὁ θεός wiedergegeben ist und zwar durch-

Hebräerbrief.	Septuaginta.	Massoretischer Text.	
10, 30b κρινεῖ Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ	Dt. 32, 6 ὅτι κρινεῖ Κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ	Deut. 32, 6	כי ידין יהוה עמו
10, 37 μικρὸν ὅσον ὅσον	Jes. 26, 20 μικρὸν ὅσον ὅσον	Jes. 26, 20	כמעט־רגע
8, 9 ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου [1])	Jer. 38, 32 ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου	Jer. 31, 32	ביום החזיקי
12, 29 πῦρ καταναλίσκον (Reminiszenz an Deut. 4, 24)	Deut. 4, 24 πῦρ καταναλίσκον	Deut. 4, 24	אש אכלה

II. Deutlicher sind schon die Stellen, wo der Hebräerbrief Abweichungen der Septuaginta vom MT wiedergibt.

Hebr.	Massoretischer Text.	Hebräerbrief.	Septuaginta.
1, 6.	Deut. 32, 43: valat.	1, 6 καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ	Deut. 32, 43 καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ [+ παντες] υἱοὶ [ἄγγελοι] θεοῦ. (A Luc. / F Luc.)
	השתחוו כל אלהים׃ vgl. Ps. 97, 7		Ψ 96, 7 προσκυνήσατε αὐτῷ πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ
1, 7.	Ps. 104, 4 עשה מלאכיו רוחות משרתיו אש להט׃	1, 7 ὁ ποιῶν [2]) τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλόγα	Ψ 103, 4 ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα (sic A*) καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πυρὸς φλέγα, B πῦρ φλέγον.
1, 10—12.	Ps. 102, 26—28 לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים׃ 27 המה יאבדו ואתה תעמד וכלם כבגד יבלו כל בוש	1, 10—12 (10) σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί (11) αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται (12) καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον	Ψ 101, 26—28 (26) κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σὺ κύριε ἐθεμελίωσας καὶ ἔργα τῶν χειρῶν σού εἰσιν οἱ οὐρανοί· (27) αὐτοὶ ἀπολοῦνται, σὺ δὲ διαμένεις· καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται, καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον (א ἀλλάξεις) [3])
	תחליפם ויחלפו׃ 28 ואתה הוא ושנותיך לא יתמו׃	ἑλίξεις αὐτούς, ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται· σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.	ἑλίξεις αὐτούς, — καὶ ἀλλαγήσονται· (28) σὺ δὲ ὁ αὐτὸς εἶ καὶ τὰ ἔτη σου οὐκ ἐκλείψουσιν.

2, 6—8.	מה־אנוש Ps. 8, 5—7 כי־תזכרנו ובן־אדם כי־תפקדנו: ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו: תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת־רגליו:	2, 6—8 τί ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ; ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν; 7, 7 ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, 8 πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.	Ψ 8, 5—7 τί (A: τίς) ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνήσκῃ αὐτοῦ ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν; 6 ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους, δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν, καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα [τῶν] χειρῶν σου πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ.
3, 7—11.	היום Ps. 95, 7b—11 אם (optativ!) בקלו תשמעו: אל־תקשו לבבכם כמריבה כיום מסה במדבר:	3, 7b—11 σήμερον ἐὰν (konditional oder optativ?) τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, 8 μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ,	Ψ 94, 8—11 σήμερον ἐὰν (konditional oder optativ?) τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε, μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν ὡς ἐν τῷ παραπικρασμῷ κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ·
3, 9—11.	אשר נסוני Ps. 95, 9 אבותיכם	3, 9 οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν	Ps. 94, 9 οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν

gängig in allen Schriften des Alten Testaments. Die gar nicht allzu seltene Wiedergabe des אלהים durch *κύριος* deutet an, daß schon G begrifflich keinen Unterschied zwischen *κύριος* und *θεός* machte. Ebenso versteht auch der Hebräerbrief in seinen alttestamentlichen Zitaten unter *κύριος* Gott, mit Ausnahme von 1, 10, wo er göttliche Prädikate auf Christus überträgt, ähnlich wie er ihn im Zitat 18 *θεός* angeredet sein läßt.

1) In eigener Rede würde der Verfasser des Hebräerbriefes wohl eher: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐν ᾗ ἐπελαβόμην* geschrieben haben (Bleek).

2) Die Worte sind dieselben wie im MT; doch sind sie anders konstruiert (Subjekt und Prädikat vertauscht), vielleicht schon in G (s. unten).

3) Auffallend ist die verschiedene Wiedergabe desselben Wortstammes kurz hintereinander: ויחליפו תחליפם in G und im Hebräerbrief *ἑλίξεις αὐτοὺς καὶ ἀλλαγήσονται*; *ἀλλάξεις* scheint die ursprüngliche Übersetzung in G gewesen zu sein.

	Massoretischer Text.	Hebräerbrief.	Septuaginta.
Hebr.	בחנוני גם־ראו פעלי:	ἐν δοκιμασίᾳ (10) καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου	ἐδοκίμασαν καὶ ἴδοσαν (ἴδον ℵAT) τὰ ἔργα μου.
	ארבעים שנה	τεσσαράκοντα ἔτη. διὸ	10 τεσσεράκοντα ἔτη
	אקוט בדור (ergänze ההוא)	προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον·	προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ καὶ εἶπον·
	ואמר עם תעי לבבהם	ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ	ἀεὶ πλανῶνται τῇ καρδίᾳ
	והם לא ידעו דרכי:	αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου	αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν τὰς ὁδούς μου
	11 אשר נשבעתי באפי	11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου·	11 ὡς ὤμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου·
	אם יבאון אל־מנוחתי:	εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.	εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.
6, 14.	כי ברך אברכך Gen. 22, 17	6, 14 εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε [1])	Gen. 22, 17 εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε
	אשר־המה הפרו Jer. 31, 32cd	8, 9cd ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν	Jer. 38, 32cd ὅτι αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν
	את־בריתי ואנכי בעלתי	ἐν τῇ διαθήκῃ μου κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν,	ἐν τῇ διαθήκῃ μου κἀγὼ (A; B καὶ ἐγὼ) ἠμέλησα αὐτῶν,
	בם נאם־יהוה:	λέγει κύριος.	φησὶν Κύριος.
8, 10b	נתתי את תורתי Jer. 31, 33b	8, 10b διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν	Jer. 38, 33b διδοὺς (δώσω om A) νό-
	בקרבם ועל לבם	διάνοιαν αὐτῶν καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν	μους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν καὶ
	אכתבנה:	ἐπιγράψω αὐτούς.	ἐπὶ καρδίας αὐτῶν (ἐπι) γράψω αὐτούς.
8, 11	ולא ילמדו עוד Jer. 31, 34	8, 11 καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν	Jer. 38, 34 καὶ οὐ (μὴ add ℵAQ) διδάξωσιν
	איש את־רעהו	ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ	ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ
	ואיש את־אחיו	καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ	καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ
	לאמר דעו את־יהוה	λέγων· γνῶθι τὸν κύριον.	λέγων· γνῶθι τὸν κύριον.
8, 12	כי אסלח לעונם (Sing.)	8, 12 ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις (Plur.)	ὅτι ἵλεως ἔσομαι ταῖς ἀδικίαις
	ולחטאתם (Sing.)	αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν (Plur.) αὐτῶν	αὐτῶν καὶ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν
	לא אזכר־עוד:	οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.	οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι.
12, 5. 6	מוסר יהוה בני Prov. 3, [11. 12	12, 5. 6 υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει (Stellung!)	Prov. 3, 11. 12 υἱὲ μὴ ὀλιγώρει
	אל־תמאס ואל תקץ	παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου	παιδείας Κυρίου, μηδὲ ἐκλύου

	בתוכחתו׃ (12) כי את אשר־יאהב יהוה יוכיח	ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος (6) ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει,	ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος (12) ὃν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει ℵA, ἐλέγχει B
	וכאב את־בן ירצה׃ [2])	μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.	μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.
	Hag. 26 עוד אחת מעט היא (Nur noch eine kleine Frist währt es.) ואני מרעיש את השמים ואת הים׃ usw.	12, 26b ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω (οὐ μόνον) (noch einmal) τὴν γῆν (ἀλλὰ) καὶ τὸν οὐρανόν	Hag. 2, 6 ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω (noch einmal) τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν usw.
13, 6	Ps. 118, 6 יהוה לי לא אירא מה־יעשה לי אדם׃	13, 6 Κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;	Ψ 117, 6 κύριος ἐμοὶ βοηθός, οὐ φοβηθήσομαι· τί ποιήσει μοι ἄνθρωπος;
10, 7	Ps. 40, 8 כתוב עלי (es ist mir vorgeschrieben)	10, 7 γέγραπται περὶ ἐμοῦ (es ist über mich geschrieben)	Ψ 39, 8 γέγραπται περὶ ἐμοῦ (es ist über mich geschrieben)
10, 6	Ps. 40, 6 עולה וחטאה	10, 6 ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας [3])	Ψ 39, 7 ὁλοκαυτώματα (ART) καὶ περὶ ἁμαρτίας.

Im Anschluß hieran gebe ich eine Übersicht auffälliger Übereinstimmungen zwischen Hebräerbrief und G in Reminiszenzen an alttestamentliche Stellen.

3, 5	Num. 12, 7 משה בכל־ביתי	3, 2 Μωυσῆς πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (ὅλος für πᾶς)	Num. 12, 7 Μωυσῆς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστιν·
3, 17	Num. 14, 32 ופגריכם אתם יפלו במדבר הזה׃	3, 7 ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ	Num. 14, 32 καὶ τὰ κῶλα ὑμῶν πεσεῖται ἐν τῇ ἐρήμῳ ταύτῃ.

1) εἰ μήν ist die in G übliche Schwurformel, die sich als Vermischung der echtgriechischen Schwurformel ἦ μήν mit der Übersetzung für die hebräische Formel אם לא εἰ μή erklärt (v. Soden).

2) Das וּכְאָב fällt wohl als Abweichung fort, da nach G וְכָאֵב oder וְהִכְאִיב zu emendieren sein wird. Auffallend ist der Wechsel ἐλεγχόμενος — παιδεύει, der uns für G in ℵA erhalten ist und eine alte Variante für das ursprünglichere ἐλεγχόμενος — ἐλέγχει zu sein scheint (vgl. W. Staerk, Die alttestamentl. Zitate im Neuen Testament. „Ztschr. f. wiss. Theol." 1897).

3) περὶ ἁμαρτίας ist die unserem Verfasser geläufige Wiedergabe des חַטָּאָה durch G; vgl. Hebr. 13, 11 τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας in Erinnerung an Lev. 16, 27.

Hebr.	Massoretischer Text.	Hebräerbrief.	Septuaginta.
6, 13	כי נשבעתי Gen. 22, 11	6, 13 ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ	Gen. 22, 16 κατ' ἐμαυτοῦ ὤμοσα
11, 5	ואיננו Gen. 5, 24 כי לקח אתו אלהים:	11, 5 καὶ οὐχ ηὑρίσκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός.	Gen. 5, 24 καὶ οὐχ ηὑρίσκετο διότι μετέθηκεν αὐτὸν ὁ θεός
11, 12.	MT valat. √ ככבבי השמים Gen. 22, 17 וכחול אשר על־שפת הים:	11, 12 καθὼς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἡ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης	Dan. 3, 36 ὡς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης Gen. 22, 17 ὡς τοὺς ἀστέρας τοῦ οὐρανοῦ √ καὶ ὡς τὴν ἄμμον τὴν παρὰ το χεῖλος τῆς θαλάσσης.
11, 13	גר־ותושב	11, 13 ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς	Gen. 23, 4 πάροικος καὶ παρεπίδημος
11, 23	תרא אתו כי טוב הוא Ex. 2, 2	11, 23 εἶδον ἀστεῖον τὸ παιδίον	Ex. 2, 2 ἰδόντες δὲ αὐτὸ ἀστεῖον
11, 24	ויהי־ויגדל משה Ex. 2, 11	11, 24 Μωυσῆς μέγας γενόμενος	Ex. 2, 11 ἐγένετο δὲ — μέγας γενόμενος M.
12, 12	חזקו ידים רפות Jes. 53, 3 וברכים כשלות אמצו:	12, 12 τὰς παρειμένας χεῖρας καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα ἀνορθώσατε.	Jes. 53, 3 ἰσχύσατε, χεῖρες ἀνειμέναι καὶ τὰ παραλελυμένα γόνατα Sir. 25, 23 χεῖρες παρειμέναι καὶ γόνατα παραλελυμένα.
12, 13	פלס מעגל רגליך Prov. 4, 26	12, 13 καὶ τροχιὰς ὀρθὰς ποιεῖτε τοῖς ποσὶν ὑμῶν	Prov. 4, 26 ὀρθὰς τροχιὰς ποίει σοῖς ποσίν
12, 29	אש אכלה Deut. 4, 24	12, 29 πῦρ καταναλίσκον (von Gott)	Deut. 4, 24 πῦρ καταναλίσκον (v. Gott)
12, 18	וההר בער באש Deut. 4, 11 עד־לב השמים חשך ענן וערפל: וקול שפר חזק מאד Ex. 19, 16	12, 18 καὶ κεκαυμένῳ πυρὶ καὶ γνόφῳ καὶ ζόφῳ καὶ θυέλλῃ καὶ σάλπιγγος ἤχῳ καὶ φωνῇ ῥημάτων.	Deut. 4, 11 καὶ τὸ ὄρος ἐκαίετο πυρὶ ἕως τοῦ οὐρανοῦ, σκότος, γνόφος θύελλα, φωνὴ μεγάλη Ex. 19, 16 φωνὴ σάλπιγγος ἤχει μέγα.

III. Einen schlagenden Beweis für seine Abhängigkeit von G liefert uns der Verfasser des Hebräerbriefes dadurch, daß er auch Mißverständnisse (10, 37; 11, 21; 12, 26 b) und Textverderbnisse (10, 5; 12, 17) von G wiedergibt.

10, 37. 38	כי בא יבא Hab. 2, 3. 4	10, 37 ὅτι ὁ ἐρχόμενος ἥξει	Hab. 2, 3. 4 ὅτι ἐρχόμενος ἥξει

	הנה עפלה לא ישרה נפשו בו וצדיק באמונתו יחיה: 4	38 ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.	4 ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ. ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.
11, 21	וישתחו ישראל Gen. 47, 31 על־ראש המטה: 2)	11, 21 (Ἰακώβ) καὶ προσεκύνησεν ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ·	Gen. 47, 31 καὶ προσεκύνησεν Ἰσραὴλ ἐπὶ τὸ ἄκρον τῆς ῥάβδου αὐτοῦ·
	Nur noch eine ganz kleine Frist währt es.	(noch einmal)	(noch einmal)
12, 26b	עוד אחת מעט היא Hag. 2, 6 ואני מרעיש את־השמים ואת הים וג׳	12, 26b ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω (οὐ μόνον) τὴν γῆν (ἀλλὰ) καὶ τὸν οὐρανόν	Hag. 2, 6 ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν usw.
10, 5	זבח ומנחה Ps. 40, 7 לא חפצת אזנים כרית לי	10, 5 θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι 3)	Ψ 39, 7 θυσίαν καὶ προσφορὰν οὐκ ἠθέλησας σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι om Luc.
12, 15	פן־יש בכם Deut. 29, 17 שרש פרה ראש ולענה:	12, 15 μήτις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ. 4)	Deut. 29, 18 μήτις [ἐστιν] ἐν ὑμῖν AF ῥίζα (πικρίας) ἄνω φύουσα ενοχλη (B* AF* für ἐν χολῇ B) καὶ πικρίᾳ.
	Damit nicht unter euch eine Wurzel sei, die Gift und Wermut trage!	Damit nicht jemand als Wurzel der Bitterkeit heraufwachsend zur Beschwerdung werde!	

---

1) Schon G hat den allerdings auch uns entstellt überlieferten MT nicht verstanden und ihn an den drei bezeichneten Stellen noch mehr entstellt. ἐρχόμενος mußte eigentlich, da auf ὅρασις bezüglich, ἐρχομένη lauten. Der Hebräerbrief folgt an allen drei Stellen den G.

2) G verstand für מִטָּה : מַטֶּה; der Hebräerbrief mit ihnen.

3) σῶμα in LXX ist wahrscheinlich Schreibfehler für ωτια mit Dittographie des σ von ἠθέλησας

4) Das ἐνοχλῇ im Hebräerbriefe ist Textverderbnis aus der LXX für ἐν χολῇ.

Nur scheinbar bereiten die Stellen Schwierigkeiten, in denen der Hebräerbrief auch von G abweicht. Meistens lassen sich nämlich Gründe finden, aus denen andere Worte gewählt sind. Können wir bisweilen keinen Grund aufspüren, so dürften wir wohl nicht fehlgehen, wenn wir, abgesehen von den kurzen, vielleicht aus dem Gedächtnis zitierten Stellen, annehmen, unser Verfasser habe diese Worte in seinem G-Texte gefunden.

IV. Stellen, an denen der Hebräerbrief von G abweicht.

(Vgl. Bleek, Kommentar zum Hebräerbrief I, S. 358—363.)

Hebr. 1, 8b ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος √ ῥάβδος τῆς βασιλείας αὐτοῦ,

Ψ 44, 7 ῥάβδος √ εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.

Die Handschriften DKLP geben im Hebräerbriefe genau den Text von G wieder, A setzt wenigstens mit G σοῦ für αὐτοῦ.

Nestle nimmt die von G abweichende Lesart nach Bℵ usw. in den Text auf; mit Recht! Ein zufälliger Schreibfehler ist kaum anzunehmen, da das αὐτοῦ mitten zwischen Pronominibus der zweiten Person steht und die Zugehörigkeit des ἡ zu dem ersten ῥάβδος durch die Determinierung von εὐθύτητος gesichert ist. Bleek hält die Abweichung für nicht ursprünglich, ohne zu erklären, wie er sich ihre Entstehung denkt. An dem σου halten Weizsäcker und v. Soden fest, nehmen aber die andere Abweichung an. v. Soden bemerkt dazu, der Verfasser habe in seinem Texte Subjekt und Prädikat vertauscht, und übersetzt: „Der Stab der Geradheit ist deines Regimentes Stab.“ In korrektem Griechisch würde das lauten: ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ἡ ῥάβδος τῆς βασιλείας σου, vgl. z. B. Winer, Grammatik des NTl. Griechisch: „Der Artikel steht beim Prädikate, wenn der Umfang des Prädikats und Subjekts gleich ist oder als ihm gleich betrachtet wird, so daß der Satz nur dazu dient, die Identität beider festzustellen und beide auch vertauscht werden könnten.“ Demnach müssen wir wohl übersetzen: „Der Stab der Geradheit ist ein Stab seines Regimentes.“ Vielleicht legte unser Verfasser dem Messias mehrere Herrscherstäbe bei nach Sach. 11, 7b:

καὶ λήμψομαι ἐμαυτῷ δύο ῥάβδους, τὴν μὲν μίαν ἐκάλεσα Κάλλος καὶ τὴν ἑτέραν ἐκάλεσα Σχοίνισμα.

Wenn der Verfasser hierüber während der Niederschrift nachgedacht hat, so ist vielleicht auch erklärlich, wie sich ihm das *σου* in *αὐτοῦ* umwandelte. Daß er diesen Gedanken nicht ausgesprochen, ist noch kein Gegenbeweis, es war ein Nebengedanke, den er gar nicht aussprechen durfte, um seine Beweisführung nicht zu stören. Eine derartige Vermutung wäre in jeder anderen Schrift des Neuen Testamentes abenteuerlich; sie entspricht aber der Eigenart unseres gelehrten Verfassers. Sie ist natürlich nur ein ganz unmaßgeblicher Versuch, die Textvariante zu erklären, wobei man eben aufs Raten angewiesen ist. Wollte man annehmen, sie hätte in dem G-Texte unseres Verfassers gestanden, so hätte man damit nur die Schwierigkeit eine Stufe zurückgeschoben, ohne der Lösung des Rätsels näher zu kommen, wo eine zufällige Verderbnis doch wohl ausgeschlossen ist.

Hebr. 1, 10 *σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας,*
Ψ 101, 26 *κατ ἀρχὰς τὴν γῆν σύ, κύριε, ἐθεμελίωσας* (B),
κατ' ἀρχὰς σύ, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας (ART).

Bei G liegt der Nachdruck auf *κατ' ἀρχάς*: im Anfange schon hat Gott die Erde gegründet und wird noch existieren, wenn sie auch längst vergangen ist.

Im Hebräerbriefe kommt es darauf an, von wem die Erde gegründet ist, nicht von den Engeln, sondern von Christus; daher nachdrucksvoll in der Anrede:

σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας.

Die Stellung des *κύριε* wird vielleicht verständlicher, wenn unser Verfasser in seinem G-Texte so las, wie es uns die Codices ART überliefern; dann bestand seine ganze Abweichung darin, daß er das *σύ* zur Verdeutlichung an den Anfang des Satzes stellte, ohne die sonstige Wortfolge zu ändern.

Ähnlich in 2, 13a:

Hebr. 2, 13a *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ,*
G Jes. 8, 17 *καὶ πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ.*

Es sind *ἐγώ* und *πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ* die beiden Angelpunkte der Beweisführung: das Vertrauen auf Gott ist den Gläubigen

eigen; wenn also Christus von sich dasselbe aussagt, stellt er sich auf eine Stufe mit den Gläubigen, wie in dem folgenden Ausspruche durch die Zusammenstellung von ἐγώ und τὰ παιδία. Daher wird ἐγώ vorangestellt und πεποιθώς eng mit ἐπ᾿ αὐτῷ verbunden. Da der Verfasser dieses kurze Zitat nicht nachgeschlagen haben wird, können wir annehmen, er habe den Text so in Erinnerung gehabt, wie er ihn zitiert.

Hebr. 1, 12 *καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτοὺς ὡς ἱμάτιον καὶ ἀλλαγήσονται.*

G Ψ 101, 27 *καὶ πάντες ὡς ἱμάτιον παλαιωθήσονται καὶ ὡσεὶ περιβόλαιον ἑλίξεις αὐτοὺς ✓ καὶ ἀλλαγήσονται.*

Dieses letzte *ὡς ἱμάτιον* kann nicht, wie v. Soden meint, vom Verfasser eingeschaltet sein, um auch das dritte Zeitwort durch ein Bild zu beleben; dann würde es vielmehr gelautet haben: *καὶ ὡς ἱμάτιον ἀλλαγήσονται*; ich halte *ὡς ἱμάτιον* für eine erklärende Glosse zu *ὡσεὶ περιβόλαιον*, die schon im G-Texte unseres Verfassers gestanden haben kann.

Hebr. 2, 12 *ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.*

G Ψ 21, 23 *διηγήσομαι τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου ἐν μέσῳ ἐκκλησίας ὑμνήσω σε.*

Διηγεῖσθαι τὸ ὄνομα, das nur hier in G vorkommt, „den Namen erzählen“, klang wohl unserem Verfasser zu hart; er setzte das für ihn angemessenere *ἀπαγγέλλειν τὸ ὄνομα* „den Namen verkünden, vielleicht in Erinnerung an *εὐαγγέλιον*, ob bewußt oder unbewußt, läßt sich bei der Kürze des Zitats nicht ausmachen. v. Soden meint, er benutze hier einen anderen G-Text.

Hebr. 3, 9. 10 *οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ*
καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσεράκοντα ἔτη.
διὸ προσώχθισα τῇ γενεᾷ ταύτῃ.

G Ψ 94, 7—11 *οὗ ἐπείρασαν οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασαν*
καὶ {*ἴδοσαν* (B) / *ἴδον* (אAT)} *τὰ ἔργα μου.*
τεσσεράκοντα ἔτη προσώχθισα τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ.

Bei der Länge des Zitates wird der Verfasser G nachgeschlagen haben.

Mit ἐπείρασαν ἐν δοκιμασίᾳ wurde das harte Anakoluth ἐπείρασαν ἐδοκίμασαν vermieden; es ist also an dieser Stelle nicht nötig, mit Bleek und v. Soden auf eine andere Textgestalt der von unserem Verfasser benutzten G-Handschrift zu schließen.

Die Hinzuziehung des τεσσεράκοντα ἔτη, das durch διό vom Folgenden deutlich getrennt ist, zum vorhergehenden Verse kann kaum als Differenz aufgefaßt werden, da eine kolometrische Schreibweise erst durch Origenes eingeführt zu sein scheint. Daß unser Verfasser auch die andere Verbindung kennt, zeigt 3, 17: τίσιν δὲ προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη; Ob er ιδοσαν B, ἴδον ℵAT oder εἶδον gelesen hat, ist natürlich nicht auszumachen; jedenfalls setzte er das geläufigere εἶδον.

διό ist verdeutlichender Zusatz, der am Sinne nichts ändert. Interessanter ist τῇ γενεᾷ ταύτῃ für τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ. Bei G ist durch ἐκείνῃ deutlich die Wüstengeneration bezeichnet, während im Hebräerbriefe unter „diesem Geschlecht" offenbar das gesamte jüdische Volk als Ganzes gemeint ist.

Hebr. 4, 4 καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ
ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ.

G Gen. 2, 2 καὶ κατέπαυσεν — τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ
ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ (ὧν ἐποίησεν).

ὁ θεός ist dem Sinne nach zur Erläuterung richtig eingefügt, steht übrigens auch bei G in Gen. 2, 2 im vorhergehenden Gliede. Auf das ἐν bei der Zeitbestimmung braucht man kein Gewicht zu legen, da dieser kurze Vers sicher aus dem Gedächtnisse zitiert ist. ἐν τῇ ἡμέρᾳ und τῇ ἡμέρᾳ kommen überdies in G nebeneinander vor [1]).

Hebr. 6, 14 εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε
καὶ πληθύνων πληθυνῶ σε.

G Gen. 22, 17 εἰ μὴν εὐλογῶν εὐλογήσω σε
καὶ πληθύνων πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου.

---

1) τῇ ἡμέρᾳ Gen. 2, 2. 17, 12. 21, 4. 8. 22, 3. 31, 22. 42, 18. ἐν τῇ ἡμέρᾳ Gen. 2, 2. 6, 4. 7, 13. 10, 25. 15, 18. 26, 32. 26, 32. A 30, 33. 33, 16. 34, 25. 40, 20.

Das ἦ μήν, was v. Soden als Lesart von G angibt, steht nach Dittmar [1]) nur im Luciantexte.

τὸ σπέρμα σου ist durch σε ersetzt, nach v. Soden in Erinnerung an Gen. 17, 2 καὶ πληθυνῶ σε σφόδρα; vielleicht war auch das messianisch klingende σπέρμα hier störend, wo es sich doch nur um die Erfüllung der an Abraham ergangenen Verheißung handelt. v. Soden vermutet eine andere G-Vorlage, aber die Konformierung εὐλογήσω σε· πληθυνῶ σε liegt bei einem Zitate aus dem Gedächtnis sehr nahe.

Hebr. 8, 8 f. 8 ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, λέγει κύριος,
καὶ συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ
καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν.

G Jer. 38, 31 ἰδοὺ ἡμέραι ἔρχονται, {λέγει (אAQ) / φησὶν B} κύριος
καὶ διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ
καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινήν.

Hebr. 8, 9ab οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν ἐποίησα τοῖς πατράσιν αὐτῶν
ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

G Jer. 38, 32 οὐ κατὰ τὴν διαθήκην ἣν {ἐποίησα Q* / διεθέμην B etc.} τοῖς πατράσιν αὐτῶν
ἐν ἡμέρᾳ ἐπιλαβομένου μου τῆς χειρὸς αὐτῶν
ἐξαγαγεῖν αὐτοὺς ἐκ γῆς Αἰγύπτου.

Hebr. 8, 10 ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη √ ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ
μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, λέγει κύριος,
διδοὺς √ νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν
καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς.

G Jer. 38, 33 ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη [μου om אAQ] ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ.
μετὰ τὰς ἡμέρας ἐκείνας, φησὶν κύριος,
διδοὺς [δώσω om AQ] νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν
καὶ ἐπὶ καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω (AQ, γράψω B etc.) αὐτούς.

---

1) Dittmar, Vetus Testamentum in Novo. Die alttestamentlichen Parallelen des Neuen Testaments 1903.

Hebr. 8, 11 καὶ οὐ μὴ διδάξωσιν ἕκαστος τὸν πολίτην
αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Jer. 8, 34 καὶ οὐ διδάξουσιν [οὐ μὴ διδάξωσιν ℵAQ]
ἕκαστος τὸν πολίτην [ἀδελφὸν A, πλησίον Q]
αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν [πλησίον A] αὐτοῦ.

Die in diesen Versen bei G dreimal vorkommende Verbindung διαθήκην διατίθεσθαι läßt unser Verfasser nur in V. 10 stehen, sonst ändert er, um den ermüdenden Gleichklang zu vermeiden; und zwar gebraucht er für den neuen Bund συντελεῖν διαθήκην, für den alten ποιεῖν διαθήκην, wodurch er an die Vollkommenheit des neuen gegenüber dem alten erinnert (vgl. v. Soden). Die Lesart von G ἣν ἐποίησα an zweiter Stelle im Texte des Codex Marchalianus (Q*) aus dem 5. Jahrhundert ist als eine zeitgenössische Verbesserung aus dem Texte des Hebräerbriefes anzusprechen. Das λέγει in V. 8 und V. 10 wird unser Verfasser wohl beide Male in seinem G-Texte gelesen haben [1]). Auch für das Fehlen des δώσω finde ich keinen anderen Grund als eine abweichende G-Vorlage [2]) (so schon Delitzsch); ebenso für die Fortlassung von μου bei ἡ διαθήκη in V. 10, worin ℵAQ den MT wörtlich wiedergeben, der hier הַבְּרִית ohne Pronomen possessivum bietet.

Im übrigen stimmt diese ganze Stelle Wort für Wort mit der Fassung von G überein, wie aus obiger Zusammenstellung ersichtlich ist.

v. Soden betont, daß Hebr. 8, 8—12 genau mit Q, einem nahen Verwandten von A, übereinstimme. Das ist nicht ganz richtig; freilich lesen wir auch in V. 8 λέγει statt φησίν, ἡ διαθήκη ohne μου, διδοὺς ohne δώσω, ἐπιγράψω für γράψω, οὐ μὴ διδάξωσιν für οὐ διδάξουσιν. Das steht aber alles genau so in A (zum Teil auch in ℵ). Dagegen weicht der Hebräerbrief von beiden Handschriften in V. 11 ab, wo er mit B τὸν πολίτην αὐτοῦ setzt anstatt des πλησίον in Q und des ἀδελφόν in A.

Hebr. 9, 20 τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο
πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.

---

1) Vgl. ℵAQ. 2) Vgl. AQ.

G Ex. 2, 48 καὶ εἶπεν· ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς (περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων).

Hier wird etwas frei zitiert, wie das bei einem kurzen Zitate, das der Verfasser offenbar nicht nachschlug, kaum verwunderlich ist. Das ἐντέλλεσθαι διαθήκην (nur hier in G verordnen!) betont die Aktivität Gottes bei diesem Bunde gegenüber den Menschen, die diese Verordnung nur hinnehmen können. Die Verbindung ἐντέλλεσθαι διαθήκην konnte der Verfasser übrigens auch aus G Ψ 110, 9 kennen.

Hebr. 10, 6 b. 7 ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.
7 τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ, τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου.

G Ψ 39, 7 c. 8 ὁλοκαύτωμα (ART: -τα) καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ᾔτησας (ART ἐζήτησας).
8 τότε εἶπον· ἰδοὺ ἥκω, ἐν κεφαλίδι βιβλίου γέγραπται περὶ ἐμοῦ·
τοῦ ποιῆσαι τὸ θέλημά σου, ὁ θεός μου, ἐβουλήθην.

Den Plural ὁλοκαυτώματα hat der Verfasser vielleicht in seinem G-Texte [1]) schon vorgefunden. Jedenfalls kam er ihm sehr gelegen, da er im folgenden die vielen alttestamentlichen Opfer dem einen Opfer Christi entgegenstellt.

Zu εὐδόκησας (für ᾔτησας (G) B, ἐζήτησας (G) A) bemerkt Bleek: „Vielleicht habe der Verfasser in seiner Handschrift εὐδόκησας vorgefunden, sonst könnte er auch absichtlich den stärkeren Ausdruck gewählt haben, um nahezulegen, daß die Tieropfer von Gott nicht bloß nicht gefordert würden, sondern ihm auch nicht wohlgefällig seien." Da der Hebräerbrief im Zitieren dieser Psalmstelle mitten im Satze abbricht, ist nicht wahrscheinlich, daß er hier (wie überhaupt bei längeren Zitaten) aus dem Kopfe zitiere, vielmehr wird er in seiner Handschrift nachgesehen haben. In

1) Vgl. ART.

einzelne Handschriften von G mag das εὐδόκησας durch Ψ 50, 18 (ὁλοκαυτώματα οὐκ εὐδόκησας) hineingekommen sein, wenn es sich auch in den erhaltenen G-Handschriften nicht findet. v. Soden konstatiert die Weglassung des Schlusses von Ψ 39, 9, da er für den hiesigen Zweck nicht mehr passe, und die Vorausnahme des Vokativs ὁ θεός. — Das μου bei ὁ θεός blieb wohl fort, weil es im Munde des neutestamentlichen Hohenpriesters vielleicht nicht angebracht schien. Vielleicht erklärt sich auch die Weglassung von μου und die Voranstellung des ὁ θεός aus euphonischen Gründen.

Hebr. 10, 30a ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω.
G Deut. 32, 36 ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω.
MT Deut. 32, 35 לִי נָקָם וְשִׁלֵּם.

Das Rätsel der Übereinstimmung mit dem massoretischen Texte löst sich durch einen Blick auf Röm. 12, 19:
ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.

Bleek erinnert daran, daß Kirchenschriftsteller häufig eine alttestamentliche Stelle so anführen, wie sie in einer neutestamentlichen oder auch einer anderen späteren Schrift zitiert ist. v. Soden erklärt die Übereinstimmung mit Röm. 12, 19 daraus, daß das Wort wahrscheinlich in dieser Form, in der es sich auch in der Paraphrase des Onkelos finde, im Gebrauche war, vielleicht sogar in einem damals üblichen G-Texte stand. — Man hat die Wahl.

Hebr. 10, 37 ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει
ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ✓ ζήσεται
καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ.

G Hab. 2, 3. 4 ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ
ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ
ὁ δὲ δίκαιος (+ μου A) ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.

Der Artikel wurde zu ἐρχόμενος vom Verfasser hinzugesetzt, weil er an den üblichen Messiastitel aus Ψ 117, 26 dachte: εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου. Dadurch ist auch die Umstellung der Zeile ὁ δὲ δίκαιος usw. bedingt, weil sonst

ὁ ἐρχόμενος Subjekt zu ἐὰν ὑποστείληται usw. geworden wäre. Durch das Possessivum μου wird ὁ δὲ δίκαιος vielleicht noch deutlicher von dem Begriffe des ὁ ἐρχόμενος unterschieden: der mir zugehörige Gerechte; darin liegt zugleich der Gedanke: wer Gott zugehört, der ist gerecht.

Das μου bei υἱέ in Hebr. 12, 5, das in unseren G-Texten nicht steht (MT בני), wird unser Verfasser in seinem G-Texte gelesen haben.

Hebr. 12, 26 ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν.

G Hag. 2, 6 ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω √ τὸν οὐρανὸν καὶ √ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν.

Das οὐ μόνον — ἀλλὰ καί und die dadurch bedingte Umstellung von οὐρανόν und γῆν dient nur zur Erläuterung, ist also keine auffällige Abweichung vom Texte der G.

Hebr. 13, 5 οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.

G Deut. 31, 6 οὔτε μή σε ἀνῇ οὔτε μή σε ἐνκαταλίπῃ.
(οὐδ οὐ A Luc.)

G Deut. 31, 8 οὐκ ἀνήσει σε οὐδὲ μὴ ἐνκαταλίπῃ σε.
(οὐ δ' οὐ A)

G Jos. 1, 5 οὐκ ἐνκαταλείψω σε οὐδὲ ὑπερόψομαί σε.

Es ist möglich, daß unser Verfasser das Zitat in obiger Form aus Philo M I, 430 genommen hat, wo es De confus. linguar. 32 genau so steht.

V. Verhältnis der alttestamentlichen Zitate zu den Handschriften von G.

Nach dem allen steht der Annahme der Septuagintabenutzung durch unseren Verfasser nichts mehr im Wege.

Bleek (I, 371. 372) legt viel Wert darauf, eine Reihe Stellen nachzuweisen, in denen die Zitate des Hebräerbriefes mit den Lesarten des Codex Alexandrinus übereinstimmen. Diese Untersuchung hat W. Staerk in seiner Abhandlung über die alttestamentlichen Zitate im Neuen Testamente (Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1892. 1893. 1895. 1897) wieder aufgenommen. Er findet, daß die Lesarten des Alexandrinus so wie

die Lesarten von F und Lucian dem Texte des Hebräerbriefes näher stehen als die Lesarten des Vatikanus, den er für einen schlechteren Vertreter der alten Septuaginta hält als A und ℵ. Außerdem stellt er die These auf, Rückwirkung der neutestamentlichen Zitate auf G lasse sich mit Sicherheit nirgends nachweisen. Für den Hebräerbrief findet er die Möglichkeit einer Korrektur von G nach dem Neuen Testament höchstens in 1, 7. Es gilt, diese Resultate nachzuprüfen mit Hilfe des Materials, das Dittmar in seinem Vetus Testamentum in Novo uns an die Hand gibt.

1. Übereinstimmung der Zitate des Hebräerbriefes mit (G) A gegen (G) B.

Hebr. 1, 7 *πυρὸς φλόγα*	*πῦρ φλέγον* B und MT.
	πυρὸς φλέγα A^a^.

Das sinnlose *φλέγα* in A^a^ ist deutlich eine Korrektur, die aus der Verbindung von *φλέγον* und *φλόγα* entstanden ist.

Hebr. 1, 8 *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*	*εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* ℵ ART
	εἰς αἰῶνα αἰῶνος B.

Staerk glaubt, *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* in B sei erst nachträglich durch Vergleichung mit MT aus der ursprünglichen Lesart *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* entstanden. Eine Begründung für diese Annahme gibt er nicht. Man könnte sie vielleicht in der Tatsache suchen wollen, daß in Ψ 44 die übrigen Handschriften (ℵ ART) *αἰών* mit dem Artikel gebrauchen: V. 7 *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, V. 18 *εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος*, während B nur an der ersten Stelle *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* übersetzt, an der zweiten mit den übrigen Handschriften übereinstimmt. Sonst bringt B *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* in den Psalmen nur noch in Ψ 20, 5. 7 und Ψ 103, 14, während es in den vielen anderen Fällen immer *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* hat. Diese angebliche Korrektur von B nach MT ist also merkwürdigerweise nur an den drei Stellen vorgenommen. Überdies würde ein durch Vergleichung mit der hebräischen Vorlage beeinflußter Text *εἰς αἰῶνα καὶ ἔτι* lauten, wie die Übersetzung Aquilas beweist. Demnach halte ich *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* für die ursprüngliche Übersetzung und

εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος für eine natürliche, der griechischen Sprache angemessene Verbesserung, die fast allgemein durchdrang. Ob diese Verbesserung vom Hebräerbriefe ausging oder schon vorher bestand, läßt sich nicht ausmachen, doch ist der zweite Fall der bedeutend wahrscheinlichere.

Hebr. 1, 10 *σὺ κατ' ἀρχάς, κύριε, τὴν γῆν ἐθεμελίωσας.*
ART *κατ' ἀρχὰς σὺ κύριε τὴν γῆν ἐθεμελίωσας*
B *κατ' ἀρχὰς τὴν γῆν σὺ κύριε ἐθεμελίωσας.*

Der Hebräerbrief scheint hier A als Vorlage zu benutzen (s. o. S. 521).

σὺ κύριε ist Sondergut von G; es fehlt im MT, wie auch Origenes konstatiert. Es wird ursprünglich in G als Glosse am Rand gestanden haben und dann an verschiedenen Stellen in den Text eingedrungen sein.

Hebr. 3, 10 *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν.*
א A T *αὐτοὶ δὲ οὐκ ἔγνωσαν.*
B *καὶ αὐτοὶ οὐκ ἔγνωσαν.*

Staerk hält hier wieder *αὐτοὶ δέ* von A für das Ursprüngliche und *καὶ αὐτοὶ* in B für eine Anpassung an MT. Es scheint aber gekünstelt, das prägnantere *αὐτοὶ δέ* für das Ursprüngliche anzusehen und es nachträglich in das farblose *καὶ αὐτοί* zurückübersetzen zu lassen. Es geschieht wohl auch nur, um jeden Schein einer Abhängigkeit der G-Handschriften vom Hebräerbriefe zu beseitigen.

Hebr. 5, 6; 7, 21 *σὺ ἱερεύς.*
A und T *σὺ ἱερεύς.*
(B vakat) א *σὺ εἶ ἱερεύς.*

A und T schließen sich hier eng an den hebräischen Text an אתה כהן, während א augenscheinlich eine griechische Verbesserung bringt.

Hebr. 8, 8. 9. 10 *λέγει κύριος.*
B Jer. 38, 31. 32. 33 *φησὶν κύριος.*
A Jer. 38, 32. 33 *φησὶν κύριος.*
A Jer. 38, 31 *λέγει κύριος.*

Auffallend ist das einmalige *λέγει κύριος* in Jer. 38, 31 bei

A, während in der Umgebung φησὶ κύριος steht. Der Tatbestand ist folgender: G (sowohl A wie B) übersetzen נאם יהוה meist mit λέγει κύριος, das im Jeremias allein ungefähr hundertmal vorkommt; mit φησὶ κύριος nur in der Umgegend von Jer. 38 (Jer. 36, 23; 37, 3; 38, 28. 32. 35. 37. 38; 42, 22). Auch anderweitig findet sich φησὶ κύριος nur selten in G (1 Sam. 2, 30; 2 Kön. 9, 26; 2 Chron. 34, 27), außerdem Ez. 35, 13 als freier Zusatz von A.

Ein merkwürdiges Gegenstück zu unserer Stelle ist Zach. 2, 5. 6, wo B dreimal נאם יהוה mit λέγει κύριος wiedergibt, während A mit Q* dafür an der ersten Stelle φησὶ κύριος einsetzen.

Da der Hebräerbrief immer λέγει κύριος bietet, liegt die Vermutung nahe, daß das einmalige λέγει κύριος in Jer. 38 bei A eine Eintragung aus dem Hebräerbriefe ist. Ein Abschreiber mag in Erinnerung an die ihm geläufige Stelle des Hebräerbriefes unbewußt das λέγει κύριος in den Jeremiastext übertragen haben.

Hebr. 8, 10 αὕτη ἡ διαθήκη.
ℵ AQ αὕτη ἡ διαθήκη.
B αὕτη ἡ διαθήκη μου.

Die Lesart von ℵ AQ entspricht dem MT und erscheint als das Ursprüngliche, während der Zusatz μου in B leicht aus dem vorhergehenden Verse (ἐν τῇ διαθήκῃ μου) eindringen konnte.

Hebr. 8, 10 διδοὺς νόμους.
A διδοὺς νόμους.
B διδοὺς δώσω νόμους.

Dem einfachen נתתי scheint das einfache διδούς zu entsprechen; das δώσω in B ist dann glättender Zusatz.

Hebr. 8, 10 ἐπὶ καρδίας ἐπιγράψω.
AQ ἐπὶ καρδίας ἐπιγράψω.
B ἐπὶ καρδίας γράψω.

Ἐπιγράφειν ἐπί findet sich in G (A und B) nur viermal (Num. 17, 2. 3; Prov. 7, 3; Jes. 44, 5). Mir scheint ἐπιγράφω eine nachträgliche Verbesserung des ursprünglichen γράφω zu sein, wenn auch schwerlich der Hebräerbrief erst Veranlassung dazu gegeben haben wird.

Hebr. 8, 11 οὐ μὴ διδάξωσιν.
ℵ AQ οὐ μὴ διδάξωσιν.
B οὐ διδάξουσιν.

Wieder bietet B das Ursprüngliche, während die anderen Lesarten und mit ihnen der Hebräerbrief die feinere Nuance οὐ μὴ διδάξωσιν bringen.

Hebr. 8, 11 ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν.
A ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου αὐτῶν.
ℵ B ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν ἕως μεγάλου αὐτῶν.

Es fragt sich, wie die Auslassung des ersten αὐτῶν bei A und im Hebräerbriefe zu erklären ist, da sie sich sonst innerhalb dieser Phrase in G nicht nachweisen läßt; wohl finden wir ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου ohne jegliches αὐτῶν für das entsprechende hebräische מִקָּטֹן ועד גדול z. B. Jer. 51, 12 oder ἀπὸ μικροῦ αὐτῶν καὶ ἕως μεγάλου mit Auslassung des zweiten αὐτῶν, aber nicht unsere Verbindung ἀπὸ μικροῦ καὶ ἕως μεγάλου αὐτῶν, die vielleicht durch zufällige Auslassung in A entstanden ist, woran sich der Hebräerbrief anschließt. Einige neutestamentliche Handschriften (D^c TLM) korrigieren diese Auslassung.

Hebr. 10, 6 ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.
(ℵ) ART ὁλοκαυτώματα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ἐζήτησας.
B ὁλοκαύτωμα καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ ᾔτησας.

In dem Plural ὁλοκαυτώματα folgt der Hebräerbrief den Lesarten von ART.

Daß die für den Hebräerbrief charakteristische Abweichung οὐκ εὐδόκησας keinen Widerhall in G gefunden hat, ist, wie Staerk hervorhebt, ein wichtiges Gegenargument gegen die Hypothese, die G durchweg nach dem Neuen Testament korrigiert sein läßt.

Hebr. 10, 38 ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται.
B ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.
A ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεώς μου ζήσεται.
Vgl. Röm. 1, 17 | Gal. 3, 11 } ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.

G las im hebräischen Texte בֶּאמוּנָתִי für באמונתו. Der Hebräerbrief ist dann wahrscheinlich dem Texte, wie er uns in B vor-

liegt, gefolgt, wobei nur das *μου* an eine andere Stelle gerückt ist, weil er es brauchte, um den *δίκαιος* als den Messias zu charakterisieren. Vielleicht war *ἐκ πίστεως ζῆν* eine durch Paulus geläufig gewordene Redewendung, die den Ausfall des *μου* erleichterte.

A kombiniert an dieser Stelle die Lesarten von B und dem Hebräerbriefe, scheint also an dieser Stelle nach dem Neuen Testament korrigiert zu sein.

Hebr. 12, 6 *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει.*
ℵ A *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει.*
B *ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος ἐλέγχει.*

Staerk erklärt hier *παιδεύει* für eine „auf dem Boden von G erwachsene, den Sinn der Sentenz mehr berücksichtigende alte Variante“. Hier ist er also dazu genötigt, die Priorität von B gegen A anzuerkennen, wozu er sich hinsichtlich der Differenz *εἰς αἰῶνα αἰῶνος* in B gegen *εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος* in A nicht entschließen kann (vgl. zu Hebr. 1, 8).

Hebr. 12, 15 *μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ.*
AF* *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ενοχλη καὶ πικρίᾳ.*
B *μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα √*
{ B *ἄνω φύουσα ἐν χολῇ καὶ πικρία*
{ B* *ἄνω φύουσα ενοχλη καὶ πικρίᾳ.*

Staerk betont mit Recht, daß erst der Textfehler von A (*ἐνοχλῇ*) die Heranziehung dieses Zitates im Hebräerbriefe möglich machte. *ἐνοχλῇ* in B* und F* ist dann höchstwahrscheinlich nach dem Neuen Testament korrigiert. — Daß *πικρίας* alte Glosse von G zu *ῥίζα* sein soll, wie Staerk will, erscheint zwar auf den ersten Blick im Zusammenhange unwahrscheinlich. Die Giftwurzel ist schon genügend charakterisiert durch das folgende *καὶ πικρίᾳ*, so daß man einen nochmaligen Zusatz von *πικρίας* hinter *ῥίζα* für unmotiviert halten möchte. Man könnte annehmen, daß der Textfehler *ἐνοχλῇ*, wodurch *καὶ πικρίᾳ* abgetrennt wurde, zu der Glosse *πικρίας* den Anstoß gegeben habe, wenn dem nicht der Textbefund widerspräche:

F *ῥίζα* *π ι κ ρ ί α ς* *ἄνω φύουσα ἐν χολῇ.*
F* *ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ.*

Wir sehen, daß *πικρίας* schon vor dem Eindringen des Textfehlers *ἐνοχλῇ* in F gestanden hat. Es bleibt uns demnach nichts anderes übrig, als *πικρίας* in der Tat für eine freilich völlig überflüssige Glosse zu *ῥίζα* zu halten.

2. Übereinstimmung der Zitate des Hebräerbriefes mit (G) B gegen (G) A.

Hebr. 1, 9 *ἐμίσησας ἀνομίαν* (B), *ἀδικίαν* (א A).

Ψ 44, 8 B *ἐμίσησας ἀνομίαν*, A *ἀδικίαν*.

Die Lesart im Hebräerbriefe selbst ist unsicher. Nestle entscheidet sich für *ἀνομίαν*, während Tischendorf *ἀδικίαν* für den ursprünglichen Text im Hebräerbriefe hält, dem sich v. Soden anschließt.

Hebr. 2, 6 *τί ἐστιν ἄνθρωπος*.

Ψ 8, 5 B *τί ἐστιν ἄνθρωπος*, *A τίς ἐστιν ἄνθρωπος*.

Das *τί* in B schmiegt sich dem hebräischen Wortlaute enger an als A, das ein der griechischen Sprache angemesseneres *τίς* bringt.

Hebr. 3, 11 *εἰ εἰςελεύσονται*.

Ψ 94, 11 { B *εἰ εἰςελεύσονται*.
א A^a (mg sinistr) *η εἰςελεύσονται*.
A* *εἰς ἐλεύσονται*. }

In der Handschrift von A ist von einem Zeitgenossen oder vom ursprünglichen Abschreiber das *εἰ εἰςελεύσονται* durch Streichung des *εἰ* in sein Gegenteil verwandelt. Der Hebraismus scheint nicht allgemein geläufig gewesen zu sein, wie auch א und die Randverbesserung von zweiter Hand in A zeigt.

Hebr. 8, 10 *ἐπιγράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν*.

Jer. 38, 33 B *γράψω αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν*.

א* A *ἐπιγράψω αὐτοὺς καὶ ὄψομαι αὐτοὺς καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν*.

Das Plus in A (*καὶ ὄψομαι αὐτούς*), das sich als Verbesserung auch in א findet, halte ich mit Bleek für einen späteren Zusatz.

Hebr. 8, 11 *ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ*.

Jer. 38, 34
B ἕκαστος τὸν πολίτην αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.
A ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ.
Q ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἕκαστος τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Die Übereinstimmung mit B wiegt an dieser Stelle sehr schwer. In der Verbindung mit ἕκαστος finden wir nämlich πολίτης sonst nie in G; πολίτης allein für רע nur viermal, darunter Jer. 38, 34, was eine Korrektur nach dem Hebräerbriefe unwahrscheinlich macht. Es wäre auch der Grund nicht einzusehen, warum der Hebräerbrief das übliche πλησίον in πολίτης verwandelt hätte. Die Lesart von B liegt demnach dieser Hebräerbriefstelle unleugbar zugrunde.

3. Übereinstimmung der Zitate des Hebräerbriefes mit Lucian gegen B.

Hebr. 4, 4 καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.

Gen. 2, 2
Luc. καὶ κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.
B καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.

Staerk vermutet, Lucian habe hier eine alte G-Lesart erhalten, da im Hebräerbriefe zur Einsetzung des ὁ θεός kein Bedürfnis vorgelegen habe. Er beachtet dabei nicht, daß das Zitat im Zusammenhange des Hebräerbriefes durch ausdrückliche Nennung des Subjekts an Deutlichkeit gewinnt, während in der Genesis dieses Subjekt innerhalb derselben Konstruktion schon steht und dort viel weniger Anlaß zur Hinzufügung vorlag als im Hebräerbriefe. Im übrigen ist das Hinzusetzen und Weglassen des Subjekts in G so willkürlich, daß man kaum daraus irgend etwas schließen kann.

Hebr. 8, 5 ὅρα ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον.

Ex. 25, 40
F Lucian ὅρα ποιήσεις πάντα κατὰ τὸν τύπον.
B ὅρα ποιήσεις κατὰ τὸν τύπον.

Mit Staerk wird man πάντα als alte Glosse in G ansprechen können, da das Fehlen des Objekts die Hinzufügung des πάντα geradezu herausforderte.

Hebr. 12, 15 μή τις ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐνοχλῇ.

Deut. 29, 17
Luc. μή τις √ ἐν ὑμῖν ῥίζα ἄνω φύουσα ἐν χολῇ.
B μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ἐν χολῇ.
A μή τίς ἐστιν ἐν ὑμῖν ῥίζα πικρίας ἄνω φύουσα ενοχλη.

Die Auslassung des ἐστιν bei Lucian ist wohl ein Vermittlungsversuch zwischen G und dem Hebräerbriefe, wodurch freilich der Satz unkonstruierbar wird. Man würde die Lucianische Lesart für den ersten Schritt der Textverderbnis halten, wenn nicht gerade in A trotz des zum Verbum gewordenen ενοχλη das ἐστίν sich gehalten hätte.

Hebr. 1, 6 καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.

Deut. 32, 43
Luc. u. F καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ.
B καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ.
A καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ.

Der Zeile καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ entspricht bei G im Parallelismus die Zeile καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ. Dadurch wird wahrscheinlich, daß beim gedächtnismäßigen Zitieren eine Metathesis eintrat, aus der sich καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ ergab. Dabei ist die Möglichkeit offen, daß F und Lucian diese Lesart des Hebräerbriefes angenommen haben, während A einen Vermittlungsversuch zwischen den beiden Lesarten darstellen mag.

4. Verhältnis der Zitate des Hebräerbriefes zu den Lesarten des Symmachus.

In Hebr. 8, 8 findet Staerk in dem συντελέσω διαθήκην des Hebräerbriefes gegen διαθήσομαι διαθήκην von G eine Beeinflussung durch die Lesart des Symmachus. Diese Hypothese wird aber halbwegs illusorisch, da nach Field, Origenis hexaplorum quae supersunt', Symmachus συντελέσω συνθήκην,

nicht *διαθήκην* übersetzt. Zudem läßt sich auch sonst niemals eine Verwandtschaft zwischen dem erhaltenen Texte des Symmachus und dem Hebräerbriefe erkennen.

Hebräerbrief		Symmachus	
1, 7	*πυρὸς φλόγα.*	Ψ 103, 4	*πυρίνην φλόγα.*
1, 8	*εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος.*	Ψ 44, 7	*αἰώνιος καὶ ἔτι.*
3, 10	*τεσσεράκοντα ἔτη· διὸ προσώχθισα.*	Ψ 94, 10	*τεσσεράκοντα ἔτη δυσηρεστήθην.*
8, 9	*κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν.*	Jer. 38, 32	*ἐγὼ δὲ κατεῖχον αὐτούς.*

Die einzige Ähnlichkeit besteht in *πυρίνην φλόγα*; aber trotzdem ist *πυρὸς φλόγα* und *πυρίνην φλόγα* formal ganz und gar verschieden, so daß uns jeder Anhalt für eine Verwandtschaft zwischen Symmachus und dem Hebräerbriefe fehlt.

5. Abweichungen des Hebräerbriefes von dem uns bekannten G-Texte.

Zum Abschluß setze ich die Stellen hierher, die entweder einen uns unbekannten G-Text oder selbständige Änderungen des Hebräerbriefes voraussetzen.

Hebräerbrief		Septuaginta	
1, 12	*καὶ ἀλλαγήσονται* pr *ὡς ἱμάτιον.*	Ψ 101, 27	*καὶ ἀλλαγήσονται.*
2, 12	*ἀπαγγελῶ τὸ ὄνομα.*	Ψ 21, 23	*διηγήσομαι τὸ ὄνομα.*
3, 9	*ἐπείρασαν — ἐν δοκιμασίᾳ.*	Ψ 94, 9	*ἐπείρασαν — ἐδοκίμασαν.*
6, 14	*εὐλογήσω σε — πληθυνῶ σε.*	Gen. 22, 17	*εὐλογήσω σε — πληθυνῶ τὸ σπέρμα σου.*
10, 6	*καὶ περὶ ἁμαρτίας οὐκ εὐδόκησας.*	Ψ 39, 7	*καὶ περὶ ἁμαρτίας* { *οὐκ ἐζήτησας* ART / *οὐκ ᾔτησας* B. }
12, 5	*υἱέ μου.*	Prov. 3, 11	*υἱέ.*

Das Resultat dieser Textvergleichungen ist naturgemäß sehr unbefriedigend. Allerdings hat sich herausgestellt, daß der Hebräerbrief meist mit den Lesarten des Codex Alexandrinus übereinstimmt, doch finden sich daneben Übereinstimmungen mit B, vor allem in der wichtigen Stelle Hebr. 8, 10, und eine Reihe von Stellen, die zu keinem der uns erhaltenen G-Texte passen. Auch daß B ein schlechterer Vertreter von G sei als A, ist uns an manchen Stellen (Hebr. 1, 8. 10; 8, 10. 11; 12, 15; 2, 6) als unrichtig erschienen. Es ist im Grunde eine nutzlose Liebesmühe, die vom Hebräerbriefe benutzte Septuaginta in einer der uns erhaltenen Handschriften von G wiederfinden zu wollen, da es uns an hinlänglichen Hilfsmitteln fehlt, um die Kluft von über 200 Jahren, die sich zwischen dem Hebräerbriefe und den ältesten G-Handschriften auftut, zu überspringen. Immerhin ist es ganz zweckdienlich, sich auf einem kleineren Gebiete diese prinzipielle Erkenntnis unabweislich vor Augen zu führen.

Denselben prinzipiellen Bedenken unterliegt natürlich auch Bleeks Versuch, die alttestamentlichen Zitate des Paulus auf den Vatikanus zurückzuführen.

Schwindet uns also hier ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Paulus und dem Hebräerbriefe unter den Händen, so bieten uns doch auch gerade die Zitate wieder einen Anhaltspunkt zur Unterscheidung, wenn wir auf die verschiedene Art ihrer Verwertung achten.

Anhang: Schriftbenutzung bei Paulus im Unterschiede vom Hebräerbriefe.

Den ersten festen Anhaltspunkt bietet uns das Zitat Hab. 2, 4, das für Paulus (in Röm. 1, 17 und Gal 3, 11) locus classicus für die Glaubensgerechtigkeit ist, während es in Hebr. 10, 38 in der Form *ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται* auf den Messias bezogen ist. Man wende nicht dagegen ein, daß Paulus sonst gelegentlich verschiedene Deutungen für ein Schriftwort bringt. Wenn er wirklich in Gal. 3, 16 die Verheißung an Abraham und seinen Samen auf Christus bezieht, während Röm. 4, 16 die Christen damit gemeint sind, so handelt es sich dabei doch

nur um eine Nuance, während seine Erklärung von Hab. 2, 4 fundamental von der des Hebräerbriefes abweicht.

Wenden wir uns von diesem Einzelfall zu der allgemeinen Verwendung der Zitate. Paulus liebt zur Verstärkung des Beweises eine Verknüpfung von Stellen aus Thora und Nebiim (Röm. 10, 19—21) oder aus Nebiim und Kethubim (Röm. 11, 34. 35) oder aus allen drei Teilen des Alten Testaments (Röm. 15, 9—12)[1]. Diese Erscheinung findet sich gerade bei den Kernstellen des Hebräerbriefes nicht; nur in Hebr. 10, 35 wird eine Deuteronomiumstelle und eine Psalmstelle verwandt, um das Zorngericht Gottes zu verbürgen.

Auch die Verschiedenheit der Anführungsformeln deutet auf verschiedene Verfasser. Das für Paulus charakteristische *γέγραπται*, *λέγει ἡ γραφή* u. a. fehlt im Hebräerbriefe gänzlich. Vor allem vermissen wir bei den Zitaten des Hebräerbriefes die Angabe des betreffenden Schriftstellers, die sich bei Paulus mehrfach nachweisen läßt: — David: Röm. 4, 6; 11, 9; Moses: Röm. 10, 5. 19; Jesajas: Röm. 9, 27. 29; 10, 16. 20; 15, 12. Im Hebräerbriefe ist in den Zitaten Gott, Christus oder der heilige Geist als Sprecher gedacht, wobei naturgemäß das Interesse an dem Schriftsteller in den Hintergrund tritt. Es drückt sich darin der anders geartete Geist der Schriftbenutzung aus. Die Schriftbenutzung ruht bei Paulus auf jüdisch-rabbinischer Grundlage und ist typologisch; im Hebräerbriefe auf hellenistisch-alexandrinischer und ist allegorisch.

Die einzige allegorische Deutung des Paulus 1 Kor. 9, 9 gibt uns mit den Worten *μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ· ἢ δι᾽ ἡμᾶς πάντως λέγει; δι᾽ ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη* zugleich eine Erklärung an die Hand, wie Paulus gerade hier zu einer allegorischen Deutung gekommen ist. Sonst liegt ihm die rein allegorische Auslegung fern. Mag er auch Gal. 4, 24 sagen: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, so ist doch Gal. 4 im Grunde keine Allegorie. Wie er 1 Kor. 10, 6. 11 die Ereignisse des Wüstenzuges als Vorbilder (*τύποι*) für die Christen ansieht, so hier die Geschichte von Hagar und Sarah. Die typologische Auffassung

1) Vgl. Vollmer, Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus. Leipzig 1895.

kommt besonders in V. 29 zur Geltung ὥσπερ τότε — οὕτως καὶ νῦν. Demgegenüber nimmt der Hebräerbrief auf Zusammenhang und ursprünglichen Sinn keine Rücksicht, sondern deutet die als authentische Worte Gottes oder Christi gefaßten Bibelzitate auf die Gegenwart. Überdies kann man abschließend sagen, daß Paulus das Alte Testament vorwiegend unter praktisch-religiösem und heilsgeschichtlichem, der Hebräerbrief unter dogmatischem Gesichtspunkte betrachtet. Wollen wir uns ein Urteil darüber bilden, so müssen wir die theologische Verwendung der alttestamentlichen Zitate im Hebräerbriefe einer genaueren Untersuchung unterziehen.

II. Hauptteil:

Die theologische Verwendung der alttestamentlichen Zitate.

A. Voraussetzungen zum theologischen Verständnis der alttestamentlichen Zitate.

1) Verfasser und Adressaten des Hebräerbriefes.

Um die theologische Verwendung zu verstehen, müssen wir uns aber zunächst Zweck und Inhalt der Hebräerepistel vergegenwärtigen, — Epistel, denn ein Brief im eigentlichen Sinne ist es nicht: mit Deißmann („Bibelstudien") nehme ich an, daß wir es hier mit einer literarischen Kunstform zu tun haben, einem zwar zunächst an einen begrenzten Kreis von Christen adressierten, aber doch von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmten Briefe, den man zum Unterschiede vom eigentlichen Briefe Epistel zu nennen sich gewöhnt hat. Mit dieser Annahme erklärt sich auch das Fehlen der Adresse und des brieflichen Eingangs, die wohl als überflüssig empfunden und in den Handschriften ausgelassen wurden. Der uns noch erhaltene Briefschluß macht nicht den Eindruck, als ob er fingiert sei. Overbeck [1]) hat vermutet, er sei erfunden, um die Schrift dem Paulus unterschieben zu können;

1) Overbeck, Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief, 1880. I. Die mutmaßliche Vorgeschichte.

es gehören aber sehr scharfe Augen dazu, um das herauszufinden. Sollte der Name Timotheus wirklich in christlichen Kreisen so selten gewesen sein, daß man damals sofort an den Genossen des Paulus denken mußte? Warum nannte der Interpolator nicht den Namen des Paulus selbst, wenn er doch einmal am Dichten war? Oder soll er ihn gar aus Raffiniertheit nicht ausdrücklich genannt haben? Zu solchen Auskunftsmitteln wollen wir lieber nicht greifen.

Der literarische Charakter der Hebräerepistel hat eine gewisse Allgemeinheit zur Folge, die es erschwert, konkrete Anhaltspunkte über Verfasser und Leser des Briefes zu finden; ja es ist auf den ersten Blick fast aussichtslos. Dies zeigt eine Durchsicht der einschlägigen Literatur [1]). Meiner Meinung nach ist eine sichere Entscheidung ausgeschlossen. Am plausibelsten ist mir noch, daß der Alexandriner Apollos (Apg. 18, 24—28), der durch seinen glänzenden Vortrag auch auf die Korinther großen Eindruck gemacht zu haben scheint, der Verfasser ist und die Gemeinden in Italien die ersten Leser des Briefes. Der Gruß 13, 24 ist mir nur verständlich, wenn Italiener aus der Ferne ihre Landsleute grüßen lassen: ein Gruß sämtlicher in Italien wohnender Christen ist doch, konkret gedacht, eine unvollziehbare Vorstellung. Die Bestimmung für Italien gewinnt an Wahrscheinlichkeit, da wir die erste Benutzung des Hebräerbriefes aus Rom im ersten Briefe des Clemens Romanus an die Korinther (ca. 95 n. Chr.) nachweisen können. In Hebr. 10, 32—34. 13, 7 können wir dann eine Erinnerung an die neronische Verfolgung sehen. Die neue Züchtigung, die nach 12, 1—11 herangebrochen ist, wäre dann die Bedrückung unter Domitian, die die Veranlassung dazu geworden ist, daß die Christen in Gefahr geraten, ihren Freimut von sich zu werfen (*ἀποβάλλειν τὴν παῤῥησίαν*), vom lebendigen Gott ab-

1) Man hat Jerusalem (Bleek, B. Weiß), Alexandria (Wieseler), Antiochien (Hofmann), Rom (v. Soden), Ephesus, Ravenna als Bestimmungsort vorgeschlagen, ohne allgemein anerkannte Gründe dafür vorbringen zu können. Für den Namen des Verfassers hat man Paulus (Hofmann), Lukas (Delitzsch), Barnabas (B. Weiß), Silvanus (Riehm), Aquila, Priska (Harnack), Apollos (Luther, Bleek) zur Auswahl.

zufallen (3, 12), Christum mit Füßen zu treten (10, 29) und ihn wieder ans Kreuz zu schlagen (6, 6); daher auch die Aufforderung, Christi Schmach zu tragen (13, 13). Manche kommen sogar nicht mehr in die christlichen Versammlungen (10, 25). Krause Lehren 13, 1 f. (*διδαχαὶ ποικίλαι*) machen sich unter ihnen breit, die allem Anschein nach der Lehre Bileams (Apok. Joh. 2, 14. 15) entsprechen: *εἰδωλόθυτα φαγεῖν* (*καὶ πορνεῦσαι*). Demgegenüber spricht der Verfasser des Briefes sein ernstes *Χριστὸς ἐχθὲς καὶ σήμερον ὁ αὐτός* (13, 8): Mit Speisen hat das Christentum es überhaupt nicht mehr zu tun; es kommt nur auf Gnade an, die uns durch das Sühnopfer Christi vermittelt ist. Gott gefällt nicht die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten, wenn manche sich dabei auch gerade recht stark und gefestigt vorkommen (vgl. 1 Kor. 8), sondern die Opfer, an denen er Wohlgefallen hat, sind *εὐποιΐα* und *κοινωνία*. Die Christen sollen sich überhaupt nicht mehr um irdische Dinge kümmern; sie haben auf Erden keine Stadt mehr, sondern erwarten die himmlische. Daher ist *ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς* (13, 13) eine Aufforderung, sich allem Weltlichen fernzuhalten. Diese Auffassung der Stelle 13, 9—16 habe ich weiter zu begründen, da man hier eine Warnung vor Rückfall ins Judentum gesehen hat. Nahegelegt wurde diese Auffassung durch die seit dem zweiten Jahrhundert im Abend- und Morgenlande bekannte Überschrift: *Πρὸς Ἑβραίους*.

a) Der Verfasser ist kein Levit, die Adressaten keine früheren Juden.

In Konsequenz dieser Ansicht hielt man den Leviten Barnabas für den Verfasser, die jerusalemischen Christen für die Empfänger des Briefes. Der erste Eindruck spricht allerdings dafür. Durch die ganze Epistel zieht sich eine Gegenüberstellung der alttestamentlichen Heilsveranstaltung und der neutestamentlichen, wobei die Vorzüglichkeit der letzteren hervorgehoben wird: Worte wie *οἱ πατέρες* (1, 1), *σπέρμα Ἀβραάμ* (2, 16), *ὁ λαός* [1]) scheinen nur auf Judenchristen zu passen; aber seit Paulus ist die Christenheit in ihrer Gesamtheit Erbe des jüdischen Volkes geworden und hat

---

1) Mit *λαός* ist in 5, 3. 7, 5. 11. 27. 9, 7. 19. 11, 25 niemals die Christenheit, sondern das gewesene alttestamentliche Bundesvolk gemeint.

auch dessen Bezeichnungen sich angeeignet (vgl. Gal. 3, 7. 29, auch 1 Kor. 10, 1). Was unter den Anfangsgründen des Christentums (5, 12) genannt wird: Glauben an Gott, Totenauferstehung, ewige Verdammnis (6, 1), das brauchten Juden nicht erst zu lernen, das war ihnen schon von Kindesbeinen an geläufig. Geborenen Juden brauchte der Verfasser nicht erst eine genaue Beschreibung des Heiligsten und Allerheiligsten zu geben, deren Namen er noch dazu als etwas Unbekanntes anführt: 9, 2 *σκηνὴ ἥτις λέγεται Ἅγια*, 9, 3 *σκηνὴ ἡ λεγομένη Ἅγια Ἁγίων*. 9, 5 b verrät er, daß er noch Genaueres über diese Einrichtungen weiß, eine weitere Behandlung nur an dieser Stelle für unangebracht hält. Wie paßt das in den Mund eines Leviten Judenchristen gegenüber! Ein Levit braucht nicht erst zu versichern, daß er mit dem Tempel Bescheid weiß, und geborene Juden haben über den jüdischen Kultus keine Aufklärungen nötig, mag nun der derzeitige Tempel oder das vorsalomonische Heiligtum gemeint sein. Jedenfalls stellt sich heraus, daß der Verfasser die jüdischen Einrichtungen nicht aus der Anschauung, sondern nur aus dem Studium des Alten Testamentes kennt; sonst würde er nicht den Räucheraltar ins Allerheiligste setzen (Hebr. 9, 3) und die Hohenpriester täglich Sündopfer darbringen lassen (Hebr. 7, 27). Erst in Kap. 9 und 10, wo er vom großen Versöhnungstage redet, kommt er auf das jährliche Opfern des Hohenpriesters. Das berechtigt aber nicht, in 7, 27 *καθ' ἡμέραν* mit „tagweise" = „an dem betreffenden Tage immer wieder vorzunehmend" zu übersetzen, eine Auskunft, die v. Soden wieder hervorholt, nachdem sie schon Bleek als unmöglich abgetan. Beweise für seine Übersetzung bringt v. Soden nicht, und das ist um so merkwürdiger, da dieselbe Stelle, die ihn zu dieser Übersetzung mag veranlaßt haben (9, 23—10, 4), ihn widerlegt. Denn konsequenterweise müßte er *κατ' ἐνιαυτόν* (9, 25; 10, 1. 3) nach Analogie von *καθ' ἡμέραν* mit „jahrweise" (= in den dafür bestimmten Jahren regelmäßig vorzunehmend) wiedergeben, was er natürlich nicht tut, da es sinnwidrig wäre. Was das Allerheiligste angeht, so kann der damalige Tempel in Jerusalem nicht gemeint sein, was auch B. Weiß anerkennt; denn das Allerheiligste war damals ganz leer:

Josephus, Bell. Jud. V, 5, 5: ἔκειτο δὲ οὐδὲν ὅλως ἐν αὐτῷ; und die Bundeslade war bei der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar verloren gegangen.

Nach Ex. 30, 6; 40, 5. 26 stand der goldene Räucheraltar nicht im Allerheiligsten, sondern im Heiligen unmittelbar vor dem Vorhange zum Allerheiligsten (vgl. auch Lev. 16, 12). Die undeutliche Ausdrucksweise von G ἀπέναντι τοῦ καταπετάσματος mag das Mißverständnis begünstigt haben.

Die Bezeichnung θυμιατήριον für das θυσιαστήριον — εἰς τὸ θυμιᾶν von G liegt an und für sich sehr nahe und ist uns überdies in der Zeitsprache bei Philo und Josephus bezeugt. Mit der Übersetzung „Rauchfaß" kommt man nicht weiter, wie schon Bleek und Delitzsch zeigen. Ein goldenes Rauchfaß wird nur beim zweiten Tempel erwähnt. Die Rauchpfanne, von der Lev. 16 die Rede ist, heißt in G πυρεῖον und nicht θυμιατήριον. Diese Geräte wurden aber überdies in der Gerätekammer und nicht im Allerheiligsten aufbewahrt.

Nicht besser steht es mit den anderen Angaben. Nach 1 Kön. 8, 9 war nichts in der Lade außer den steinernen Tafeln. Der Krug mit Manna und der Stab Aarons, die nach der Meinung unseres Verfassers in der Lade liegen, sollten nach Ex. 16, 33 resp. Num. 17, 22. 25 vor Jahwe aufbewahrt werden. Später ist nicht mehr die Rede davon.

Besonders gut orientiert erscheint unser Verfasser also nicht, was für einen Leviten immerhin auffallend wäre. Die Hypothese, vielleicht sei die Einrichtung des Tempels zu Leontopolis die im Hebräerbriefe angegebene, ist lediglich Hypothese, auf die der vorsichtige Bleek auch weiter kein Gewicht legen will; sie verkennt übrigens die Art der Beweisführung im Hebräerbriefe. Denn der Kultus des Tempels zu Leontopolis kann nicht als allgemein verbindlich gelten; während unser Verfasser die allgemein anerkannte Autorität des Alten Testaments und der alttestamentlichen Einrichtungen voraussetzt, um an ihnen die Erhabenheit des Christentums zu erweisen. Dabei tritt der nachpaulinische Standpunkt hervor, indem das Judentum prinzipiell für abgetan gilt. 7, 18. 19 ist von der Kraftlosigkeit und Unnützlichkeit des Ge-

setzes als von einer ohne weiteres zugestandenen Tatsache gesprochen. Das Gesetz hat nur einen Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht die Gestalt der Dinge selbst (10, 1). Gott selbst hat den Alten Bund für veraltet erklärt (8, 13), der ja nur eine *παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα* (9, 9), ein *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* (8, 5) ist.

Gewiß könnte man auch bei der Judenmission die Neuzubekehrenden darauf hinweisen, daß erst der Neue Bund die wahre und höhere Erfüllung des Alten bringe, der auf jenen hindeute. Davon ist hier aber nicht die Rede: wir haben es hier mit Leuten zu tun, die schon lange Christen sind, nicht es erst werden sollen, und zwar so lange es sind, daß sie keine Belehrung mehr nötig haben sollten, von denen man vielmehr Belehrung anderer erwartet (5, 12). Ebenso könnte die Aufforderung 13, 13 *ἐξερχώμεθα ἔξω τῆς παρεμβολῆς* höchstens eine Aufforderung zum Übertritte aus dem Judentum zum Christentum bedeuten, wobei es aber immer sonderbar bleibt, daß der Verfasser des Hebräerbriefes, der doch jedenfalls diesen Übertritt schon vollzogen hat, sich mit einschließt. So geläufig ein solches Sichmiteinschließen des Redenden in der Paränese uns auch sein mag, bei der angegebenen Auffassung dieser Stelle wäre sie ganz unpassend. Wir müssen demnach den Zusammenhang von Hebr. 13, 9—16 einer genauen Besprechung unterziehen, um über diesen dunklen Ausspruch einigermaßen Klarheit zu bekommen.

b) Vor Rückfall ins Heidentum wird gewarnt.

Besonders strittig ist in dieser Hinsicht der Begriff *βρώματα*. Zur Erklärung darf man schwerlich Hebr. 9, 10 heranziehen, wo von den alttestamentlichen Speisegeboten und Waschungen die Rede ist; eher noch Hebr. 12, 16: *μήτις πόρνος ἢ βέβηλος ὡς Ἠσαῦ ὃς ἀντὶ βρώσεως μιᾶς ἀπέδοτο τὰ πρωτότοκα ἑαυτοῦ.* Diese Stelle fasse ich als Warnung vor Teilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten: wie Esau um ein einziges Essen sein Erstgeburtsrecht verscherzte, so geben die Christen mutwillig ihr Christenrecht auf, wenn sie Götzenopferfleisch essen. Diese Warnung wird, meiner Meinung nach, an der zu besprechenden Stelle

eindringlicher wiederholt: nur durch Gnade, aber nicht bei der Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten (und jede heidnische Festlichkeit war eine solche Opfermahlzeit) kann sich der Christ in seinem Herzen gefestigt fühlen. Um die heidnischen Opfer sollen sich die Christen überhaupt nicht kümmern, denn ihr Opfer ist Christus. — Schwierig ist weiter das Verständnis von V. 10: οἱ τῇ σκηνῇ λατρεύοντες (die in der Stiftshütte Gottesdienst Verrichtenden) halte ich für eine Bezeichnung der alttestamentlichen Leviten. v. Soden deutet es allegorisch auf alle Christen, übersieht aber dabei die Schwierigkeit, daß dann in demselben Verse die Christen zuerst in der ersten Person ἔχομεν und dann in der dritten οὐκ ἔχουσιν aufgeführt werden. Überdies wäre dann der Sinn etwa der: die Christen haben einen Altar resp. ein Opfer, dürfen aber nicht davon essen. Wäre das nicht eine sonst nirgends angedeutete Polemik gegen das Herrenmahl? Höchstens in der Verwendung des Wortes θυσιαστήριον (Altar) anstatt θυσίαν (Opfer) könnte man einen Anhalt dafür gewinnen. v. Soden findet darin die Absicht, „den Ausdruck der unvollziehbaren Vorstellung, daß Christen von dem für sie dargebrachten Opfer, also von Christus etwas essen könnten, zu umgehen". Was geschieht aber im Abendmahl anderes? Lieber erkenne ich in θυσιαστήριον eine allegorische Bezeichnung des Kreuzes auf Golgatha. Sachlich ist wohl zwischen ἐκ θυσιαστηρίου φαγεῖν und ἐκ θυσίας φαγεῖν kein bedeutender Unterschied. Ein Opfer, von dem die Leviten nicht essen dürfen, ist das Opfer des großen Versöhnungstages, während das Fleisch anderer Sünd- und Schuldopfer ihnen zukam (Lev. 6, 19; 7, 6; 10, 17). Demnach ist das Opfer Christi hier als Analogie zum Opfer des großen Versöhnungstages aufgefaßt. Diese Parallele zwischen Christus und dem Opfer des Versöhnungstages wird dann in V. 11 und 12 weitergeführt: ἔξω τῆς παρεμβολῆς κατακαίεσθαι ist gleich ἔξω τῆς πύλης παθεῖν. Vielleicht kann uns hier die Anschauung des Philo als Erläuterung dienen, der die Erzählung, daß Moses außerhalb des Lagers sein Zelt aufgeschlagen habe, auf die Absonderung von dem Sinnlichen deutet.

Hier greift unser Verfasser den schon in 12, 22 berührten

Gedanken des himmlischen Jerusalem im Gegensatze zum irdischen wieder auf und stellt dieses als einzig erstrebenswert für die Christen dar (V. 14), wie auch schon die Glaubenshelden des Alten Bundes als Fremdlinge auf dieser Erde nach der himmlischen Heimat allein verlangt haben (11, 13. 14). Die paränetische Spitze liegt aber in V. 13: τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες, was auf 11, 26 zurückweist, wo Moses als Muster hingestellt wird, insofern er sich zum Volke Gottes bekannte und die Schmach Christi dadurch auf sich lud. Der Kerngedanke dieses Abschnittes, den wir hiermit gewinnen, wäre also: Wenn die Christen nicht an den heidnischen Mahlen teilnehmen, dann verzichten sie zwar auf weltliche Ehren und Vorzüge; aber die Verachtung, der sie sich dadurch preisgeben, ist die Schmach Christi, die vor ihnen schon die Glaubenshelden des Alten Bundes getragen haben; und das wahre Opfer der Christen besteht in dem Bekenntnis zu Gott (V. 15. 16).

Daß diese meine Erklärung, die sich zum Teil an v. Soden anschließt, vollkommen plausibel sei, wage ich nicht zu behaupten; ich tröste mich aber mit v. Sodens Bemerkung zu dieser Stelle: „Bei der Behandlung dieses Abschnittes weist fast jeder Erklärer die Erklärungen seines Vorgängers als unbefriedigend nach.“ Freilich liegt das wohl weniger an den Erklärern als an der Dunkelheit der Allegorie, die eindeutig nur den damaligen Christen verständlich sein konnte, während spätere Geschlechter aus den verschiedenen scheinbar möglichen Deutungen sich die wahrscheinlichste historische Situation erst rekonstruieren müssen.

2) Inhaltsübersicht des Hebräerbriefes.

Machen wir nun noch an der Hand von Jülicher einen raschen Gang durch den Hebräerbrief, um seinen Inhalt kurz zu erfassen:

Er ist ein λόγος παρακλήσεως (13, 22), der beabsichtigt, die oben besprochenen Mißstände abzustellen. Als echter Gelehrter glaubt der Verfasser die sittlichen Mängel auf mangelnde Einsicht zurückführen zu können und will eine unerschütterliche Festigkeit im Glauben bewirken, indem er mit allen Mitteln der Schriftgelehrsamkeit die ganze Majestät des Christenglaubens demonstriert

und die Vollkommenheit der neutestamentlichen Heilsveranstaltung aus dem Vergleiche mit dem unvollkommenen Alten Bunde herleitet. Dies geschieht wirkungsvoll, indem er die Vollkommenheit des Repräsentanten des Neuen Bundes nachweist: Christus ist erhaben über die Engel (Kap. 1 und 2), über Moses und Josua (Kap. 3 und 4), über die Hohenpriester, Kap. 5—7 in seiner Person als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks, Kap. 8—10 in seinem Werke.

Den großartigen Hoffnungsbesitz, der den Christen durch das Werk dieses ewigen Hohenpriesters vermittelt ist, sollen sie auch in der Leidenszeit festhalten; denn „der Glaube besteht ja gerade in der Zuversicht auf erhoffte, unsichtbare Güter", wie die ganze Reihe der Glaubenshelden (in Kap. 11) es bestätigt. Deshalb sollen sie die Leiden als heilsames Zuchtmittel in Gottes Hand ertragen in Erwartung des himmlischen Jerusalem.

Speziellere Ermahnungen bilden den Beschluß.

3) Zweck des Hebräerbriefes.

Das Resultat unserer Untersuchung über Zweck und Inhalt des Hebräerbriefes wäre demnach: ein in der Schrift, d. h. in ihrer griechischen Übersetzung bewanderter Christ des ersten Jahrhunderts, der den jüdischen Tempelkult nur aus dem Alten Testament kennt, wahrscheinlich ein Alexandriner, wendet sich an Heidenchristen, die in der Zeit der Verfolgung lax geworden sind, und sucht sie wieder auf den rechten Weg zurückzubringen, indem er ihnen die Herrlichkeit des Christenglaubens aus dem Alten Testament beweist. Wir haben somit ein wichtiges Dokument vor uns für die das ganze Christentum beherrschende Autorität des Alten Testaments im ersten Jahrhundert, genauer seiner griechischen Wiedergabe durch G. Dieses Resultat ist für unser Thema wichtig genug, so daß sich die scheinbare Abschweifung als wohlberechtigt erweist.

B. Die theologische Verwendung der alttestamentlichen Zitate.

Wir kommen jetzt zur theologischen Verwendung der alttestamentlichen Zitate.

Zitate, soweit sie nicht bloß Redefloskeln sind, sollen beweisen und eine vorgetragene Anschauung erhärten. Gilt das von allen Zitaten im allgemeinen, so besonders von Zitaten aus dem Alten Testament. Dabei erhebt sich für uns die Frage: was sollen diese alttestamentlichen Zitate beweisen? und inwiefern bringen sie den beabsichtigten Beweis? Die Beantwortung der zweiten Frage führt zu einer Vergleichung des ursprünglichen Sinnes dieser Zitate mit ihrer theologischen Verwendung.

I. Allgemeine Orientierung über die Zitationsweise des Verfassers.

Ehe wir aber dem Gedankengange des Verfassers folgen, um seine eigentümliche Beweisführung mittels der alttestamentlichen Zitate zu verstehen, müssen wir uns von seiner Art zu zitieren überhaupt eine klare Vorstellung verschaffen.

Wir finden bei ihm die sogenannte „unhistorische Lokalmethode" bis zu ihren letzten Konsequenzen durchgeführt, wie sich das schon in den Zitationsformeln zeigt. In welchem Buche des Alten Testaments das angezogene Wort steht, ist gleichgültig; z. B. Hebr. 2, 6 *διεμαρτύρετο δέ πού τις λέγων*, ebenso gleichgültig wie die Frage nach dem Verfasser. Passivisch mit Umgehung des Verfassers: Hebr. 7, 17 *μαρτυρεῖται γὰρ ὅτι*; Hebr. 12, 26 *νῦν δὲ ἐπήγγελται λέγων*.

Nur einmal (Hebr. 4, 7) wird David als derjenige genannt, durch den Gott im Ps. 95 spricht, wie denn der entsprechende Ψ 94 der G die Überschrift: *Αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυείδ* trägt. Die Deutung *ἐν Δαυείδ* (in 4, 7) = beim David, d. i. im Buche Davids, nämlich in den Psalmen, ist nur ein geistreicher Einfall Bleeks. Die Parallelen, die er zum Beweise bringt, sind nicht stichhaltig: Röm. 9, 25 beachtet er den Artikel nicht: *ἐν τῷ Ὡσηέ*, und Röm. 11, 2 ist mit *ἐν Ἠλίᾳ* kein Eliasbuch gemeint, sondern Worte des Elias, die 1 Kön. 19, 10 berichtet sind.

1) Worte Gottes im Alten Testament.

Im allgemeinen gilt Gott als der Redende (Hebr. 15, 13; 4, 3; 5, 5. 6; 6, 13; 8, 8; 13, 5), selbst an Stellen, wo von

ihm in der dritten Person gesprochen wird (Hebr. 16, 7; 4, 4; 7, 21; 10, 30). Vgl. Bleek I, 377/378.

τίνι γὰρ εἶπε (nämlich ὁ θεός, wie aus dem Zusammenhange hervorgeht) Hebr. 1, 5.

πρὸς τίνα δὲ τῶν ἀγγέλων εἴρηκέ ποτε (sc. ὁ θεός) 1, 13.

καθὼς εἴρηκεν (sc. ὁ θεός) 4, 3.

ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν (Gott zu Christus) 5, 5.

καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει (sc. ὁ θεός) 5, 6.

ὁ θεός ... ὤμοσεν καθ' ἑαυτοῦ λέγων 6, 13.

μεμφόμενος γὰρ αὐτοὺς λέγει· ... (λέγει κύριος) 8, 8.

αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν (sc. ὁ θεός) 13, 5.

ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην λέγει (sc. ὁ θεός)· ... ἄγγελοι θεοῦ 1, 6.

καὶ πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει (sc. ὁ θεός)· ... τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ ... τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ 1, 7.

εἴρηκεν γάρ που περὶ τῆς ἑβδόμης οὕτως (sc. ὁ θεός)· καὶ κατέπαυσεν ὁ θεός 4, 4.

διὰ τοῦ λέγοντος πρὸς αὐτόν (Gott zu Christus)· ὤμοσεν κύριος 7, 21.

οἴδαμεν γὰρ τὸν εἰπόντα· ἐμοὶ ἐκδίκησις usw., καὶ πάλιν· κρινεῖ κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ 10, 30.

2) Worte des Heiligen Geistes im Alten Testament.

Was in 4, 7 Gott gesagt hat, ist in 3, 7 als Ausspruch des Heiligen Geistes zitiert: καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Ebenso gelten 10, 16—17 als Worte des Heiligen Geistes (nach V. 15): Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, obwohl im Zitate selbst λέγει κύριος steht.

Dieses λέγει κύριος konstruiere ich mit Bleek als Nachsatz zu dem vorangehenden μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι. Da eine derartige Infinitivkonstruktion zum logischen Subjekt nur das Subjekt des Hauptsatzes haben kann, so muß dem Verfasser τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον und κύριος (Gott) identisch sein. v. Soden will μαρτυρεῖ aus V. 15 dem Sinne nach zu V. 17 ergänzen, um so τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον als Subjekt beibehalten zu können. Er konstruiert also: Μαρτυρεῖ δὲ ἡμῖν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· μετὰ γὰρ τὸ εἰρηκέναι·

(Zitat), μαρτυρεῖ· (Zitat). Wenn das μαρτυρεῖ zum zweiten Male wirklich geschrieben steht, ist das möglich; es in Gedanken zu ergänzen, geht schlechterdings nicht an, wovon man sich am besten überzeugt, wenn man die Verse 15—17 so vorzulesen sucht, daß der Hörer sich an der betreffenden Stelle das zweite μαρτυρεῖ wirklich ergänzen kann; man wird dabei immer über das λέγει κύριος stolpern.

3) Worte Christi im Alten Testament.

Sogar Aussprüche Christi findet der Verfasser im Alten Testament:

Hebr. 2, 11 δι' ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν, λέγων (sc. Christus) (Ps. 22, 23; Jes. 8, 17; 8, 18).

Hebr. 10, 5 Διὸ εἰσερχόμενος εἰς τὸν κόσμον λέγει (sc. Christus) (Ps. 40, 7—9).

Dabei ist beachtenswert, daß das κύριος bei G im Hebräerbriefe nicht auf Christus bezogen wird. Während außerhalb der Zitate gelegentlich unter κύριος Christus verstanden ist (2, 3 ὁ κύριος, 7, 14 ὁ κύριος ἡμῶν), gilt in den Zitaten die Gleichung κύριος = θεός (7, 21; 8, 8. 11; 10, 16; 10, 30b; 12, 5; 13, 6). Davon macht 1, 10 kaum eine Ausnahme: wie Christus in 18 und 19 ὁ θεός angeredet wird, so wird in 1, 10 das göttliche Prädikat κύριος nur vorübergehend auf ihn übertragen.

Eine solche Auffassung des Alten Testamentes ist natürlich nur unter dem Gesichtspunkte der Verbalinspiration möglich, die der Verfasser auf G ausdehnt. Wie wir oben gesehen haben, argumentiert er aus dem Wortlaute des G-Textes. Soll seine Argumentation aber Beweiskraft haben, so muß auch diese griechische Übersetzung inspiriert sein.

4) Konsequenzen der unhistorischen Lokalmethode.

Zur Verstärkung des Beweises bringt unser Verfasser gern mehrere Zeugnisse (Kap. 1; 2, 12—13) oder erläutert ein Zitat durch das andere Hebr. 4, 4ff. (Ps. 95, 7—11 und Gen. 2, 2). Findet er in einem Zitate zweierlei, was seinem Beweise dienlich ist, so macht er zwei Zitate daraus durch Einschiebung eines καί

(1, 8) 10, 16—17 oder *καὶ πάλιν* 2, 13a und b, was beides Einleitungsformeln für Zitate sind (vgl. 1, 10 und 1, 5; 2, 13a).

Hebr. 18a und b *ὁ θρόνος σου* usw., 8b *καὶ ἡ ῥάβδος* usw.

Hebr. 2, 13a und b *ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ· καὶ πάλιν ἰδοὺ ἐγὼ κτλ.*, 10, 16 *διδοὺς νόμους μου* usw., V. 17 *καὶ τῶν ἁμαρτιῶν ... οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι.*

Überhaupt geht es nicht ganz ohne Gewaltsamkeiten ab, die ihren letzten Grund in der „unhistorischen Lokalmethode“ haben.

So können auch verschiedene Schriftworte in ein Zitat zusammengeschweißt werden:

Hebr. 10, 37a + 10, 37b. 38 = Jes. 26, 20 + Hab. 2, 3. 4.

Sätze, die zur Beweisführung nicht stimmen, bleiben unberücksichtigt: in dem Zitate aus Ps. 8, 5—7 fehlt aus diesem Grunde: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* vor *πάντα ὑπέταξας* ... (Hebr. 2, 6—8).

Wo die Art des Beweises es erfordert, wird das Zitat im Satze abgebrochen:

ἥκω ... τοῦ ποιῆσαι, ὁ θεός, τὸ θέλημά σου [*ἐβουλήθην*] 10, 7.

ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω οὐ μόνον τὴν γῆν ἀλλὰ καὶ τὸν οὐρανόν 12, 26.

ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ τὴν ξηράν (V. 7) *καὶ συνσείσω πάντα τὰ ἔθνη* Hag. 2, 6.

Auch Umstellung der Sätze ist erlaubt, um die gewünschte Auffassung zu gewinnen:

ὁ ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ χρονίσει·
ὁ δὲ δίκαιός μου ἐκ πίστεως ζήσεται,
καὶ ἐὰν ὑποστείληται, οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου
Hebr. 10, 37. 38.

ὅτι ἐρχόμενος ἥξει καὶ οὐ μὴ χρονίσῃ,
ἐὰν ὑποστείληται οὐκ εὐδοκεῖ ἡ ψυχή μου ἐν αὐτῷ
ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεώς μου ζήσεται Hab. 2, 3. 4.

Die Umstellung wurde nötig, wenn ἐρχόμενος als Messiastitel gedeutet wurde und ὑποστέλλεσθαι als „kleinmütig sein" anstatt „zaudern, ausbleiben". Durch die Umstellung blieb ὑποστέλλεσθαι nicht mehr Aussage über ἐρχόμενος, sondern ließ sich nun auf ὁ δίκαιος beziehen.

Von dem Beweise e silentio macht der Verfasser in 7, 2. 3 bei Melchisedek einen ausgiebigen Gebrauch. Über die Exegese zu Ps. 8, 5—7 in Hebr. 2, 6—8, zu Ps. 95, 7—11 in Hebr. 3, 7 bis 4, 11 und zu Jer. 31, 31—34 in Hebr. 8, 7—9, 12 wird weiter unten zu handeln sein.

Bisweilen betont der Verfasser selbst die Schwierigkeit seiner Deutungen:

Über das Hohepriestertum nach der Weise des Melchisedek sagt er in 5, 11: *Περὶ οὗ πολὺς ἡμῖν ὁ λόγος καὶ δυσερμήνευτος λέγειν, ἐπεὶ νωθροὶ γεγόνατε ταῖς ἀκοαῖς.* Es gehört also eine besondere Feinhörigkeit dazu, sie zu verstehen.

Und in 7, 9 fügt er der Behauptung, in Abraham sei auch Levi gezehntet, weil er damals noch in der Lende seines Ahnen sich befand, ein abschwächendes ὡς ἔπος εἰπεῖν hinzu.

Nach dieser allgemeinen Orientierung können wir uns nun der Frage zuwenden:

II. Was sollen die alttestamentlichen Zitate beweisen?

Gegenstand des Beweises ist der Neue Bund, dessen Vollkommenheit durch Vergleichung mit dem Alten Bunde dargetan werden soll. Das geschieht, indem die einzigartige Würdestellung des Repräsentanten des Neuen Bundes, Christi, nachgewiesen wird.

I. These.

Die erste These lautet: Christus ist als Sohn Gottes vollkommener als die Engel (1, 4).

Die Beweisstellen sind symmetrisch zu drei Reihen geordnet.

In der ersten Reihe 1, 5—6 steht den zwei Stellen über den Sohn eine Stelle über das Verhältnis der Engel zu ihm gegenüber: Ps. 2, 7; 2 Sam. 7, 14 — Ps. 97, 7. In der zweiten Reihe 1, 7—12 werden einer Aussage über die Engel als dienstbare Geister zwei Stellen über Christus als

ewigen Herrscher entgegengesetzt: Ps. 104, 4 — Ps. 45, 7. 8; Ps. 102, 26—28, während die dritte Reihe 1, 13. 14 zusammenfassend im Rückblick auf die Aussage über die Engel Christum als messianischen Herrscher den dienstbaren Geistern gegenüber durch die messianische Kernstelle Ps. 110, 1 erweist.

Insofern nun Christus über die Engel erhaben ist, insofern ist das Evangelium vollkommener als der Alte Bund, der nur durch Engel verkündet wurde (eine Anschauung, die wir schon bei Paulus [Gal. 3, 19] finden), während das Evangelium vom Herrn selbst verkündet ist und Gott dafür durch Wunder und durch Austeilung des Heiligen Geistes Zeugnis abgelegt hat (Hebr. 2, 3. 4).

Christo, nicht den Engeln hat Gott die künftige Welt unterstellt (2, 5). Den Beweis bringt Ps. 8, 5—7, der allerdings nur in seinem 6. und 7. Verse dafür in Anspruch genommen werden kann. Der voraufgehende Vers führt unseren Verfasser dazu, auch die vorübergehende Erniedrigung Christi unter die Engel positiv zu werten (2, 17). Sie erst ermöglichte es Christo, Anführer des Heils zu werden, indem sie ihn in allen Stücken den Menschen als seinen Brüdern ähnlich machte. Daß dies wirklich der Fall war, bezeugen 2, 12—13 drei Schriftworte: Ps. 22, 23; Jes. 8, 17; Jes. 8, 18.

II. These.

Christus als Stifter des Neuen Bundes ist vollkommener als Moses, der Stifter des Alten Bundes (Hebr. 3). Moses war nur Diener im Hause, Christus steht als Sohn über dem Hause. Er erst bringt die Verheißung von einer Ruhe des Volkes Gottes zur Erfüllung, die der Wüstengeneration noch nicht zuteil geworden war (Kap. 4). Den Beweis liefert Ps. 95, 7—11 in Verbindung mit Gen. 2, 2.

III. These.

Christus als Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks ist vollkommener als die Hohenpriester nach der Weise Aarons

a) in seiner Person (Kap. 5—7),

b) in seinem Werke (Kap. 8—10).

a) Die Person des Hohenpriesters.

Zunächst wird bewiesen: Christus ist Hoherpriester. Er hat die dazu erforderlichen Eigenschaften, denn er kann mit unseren Schwächen mitfühlen, da er selbst in ähnlicher Weise versucht ist (5, 7. 8; 4, 15). Hierzu ist keine alttestamentliche Beweisstelle nötig. Wichtiger ist die Tatsache, daß er von Gott berufen ist (5, 9. 10), was aus Ps. 110, 4 hervorgeht.

Die genauere Charakterisierung dieses Hohenpriestertums als *κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ* verlangt eine Erklärung über den Unterschied Melchisedeks und der Leviten an der Hand von Gen. 14, 17—20.

Dem Melchisedek kommen nach Gen. 14, 17—20 folgende Prädikate zu:

1) *ἱερεὺς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου* 7, 1.
2) *βασιλεὺς δικαιοσύνης* (Übersetzung von מַלְכִּי־צֶדֶק) 7, 2 und *βασιλεὺς εἰρήνης* (= *βασιλεὺς Σαλήμ*).
3) *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος* 7, 3, *μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων* 7, 8 (dies alles sind argumenta e silentio).
4) *ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές* 7, 3.

In vierfacher Beziehung ist der so beschriebene Melchisedek den levitischen Priestern überlegen:

1) Die Leviten zehnten ihre Brüder, die wie sie selbst aus Arahams Lenden hervorgegangen sind 7, 5. Melchisedek, der nicht mit ihnen verwandt ist, zehntet sogar den Abraham selbst 7, 6.
2) Melchisedek segnet den Abraham, was er nur als ein über ihm Stehender tun kann 7, 6. 7.
3) Die Leviten sind sterbliche Menschen, von Melchisedek aber ist bezeugt, daß er lebt 7, 8.
4) Im Abraham sind durch Melchisedek gewissermaßen auch die Leviten gezehntet; denn Levi war damals noch in Abrahams Lende.

Daraus, daß durch Ps. 110, 4 ein anderes Priestertum als das levitische aufgestellt wird, geht hervor, daß durch das levitische Priestertum keine Vollendung möglich war.

Nachdem so die Person des Melchisedek beleuchtet ist, gewinnt die Gleichung: Jesus ist Hoherpriester nach der Weise Melchisedeks (20) Farbe. Es stellen sich nun drei Vorzüge Jesu vor den Leviten heraus:

1) Jesus ist wie Melchisedek *ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* 7, 21. 22.
2) Er ist mittels eines Eides Priester geworden.
3) Jesus ist Einer, ewig lebend, der Priester sind viele aufeinander folgende, sterbliche 7, 23.

b) Das Werk des Hohenpriesters.

Der Hauptpunkt ist das Werk des Hohenpriesters.

Auch da stehen die levitischen Priester im Schatten, denn 1) sie haben nur den Dienst bei dem Nachbilde und Schatten des Himmlischen, das Moses auf die Weisung Gottes hin nach dem himmlischen Vorbild angefertigt hat (8, 5), wie Ex. 25, 40 zu lesen ist. 2) Zudem hat Gott durch das Wort „neuer Bund" in Jer. 31, 31 den ersten für veraltet erklärt (8, 13). 3) Der alttestamentliche Hohepriester darf nur einmal im Jahre das irdische Allerheiligste betreten und zwar nicht ohne Sündopferblut für sich und die Unwissenheitssünden seines Volkes (9, 7—9), während Christus ein für allemal mit seinem eigenen Blute in das himmlische, nicht von Händen gemachte Heiligtum eingegangen ist (9, 11 f.). 4) Sein Blut reinigt der Christen Gewissen von toten Werken zum Dienste des lebendigen Gottes (9, 13. 14), während die Opfer des Alten Bundes zur Reinheit des Fleisches beitragen, aber nicht das Gewissen der Priester vollenden (9, 9. 10). Christus hat diese Opfer aufgehoben nach Ps. 40, 7—9, wo er diesen Opfern, an denen Gott kein Wohlgefallen hat, das Tun seines Willens gegenüberstellt (10, 4). Er war selbst das letzte wirksamste Opfer (10, 11—14), das dauernde Vergebung der Sünden gebracht hat nach Jer. 31, 33.

Damit ist der Beweis, um den es sich handelt, erbracht. Außerhalb dieses geschlossenen Gedankenkreises kommen nur vereinzelt alttestamentliche Zitate vor. Bei der Aufzählung der Glaubenshelden in Kap. 11 finden sich nur Reminiszenzen, aber keine eigentlichen Zitate.

Bemerkenswert ist hier nur noch Hebr. 10, 37. 38, wo die nahe Parusie Christi aus Hab. 2, 3. 4 erwiesen wird. Die noch übrigen Zitate 12, 5. 6. 22; 13, 6; 10, 30 beziehen sich auf allgemeine religiöse Verhältnisse und ließen sich ohne irgendwelche Umdeutung anführen; sie enthalten demnach nichts für den Hebräerbrief Charakteristisches.

III. Inwiefern entspricht die theologische Anwendung der Zitate ihrem ursprünglichen Sinne?

Wenden wir uns nun zur Beantwortung der Frage, inwiefern die theologische Anwendung der Zitate im Hebräerbriefe ihrem ursprünglichen Sinne entspricht, so müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß die Sache prinzipiell schon erledigt ist: der Verfasser des Hebräerbriefes achtet nicht auf den Zusammenhang, wofern er nicht im allgemeinen über die israelitische Geschichte reflektiert, wie bei der Melchisedek-Geschichte oder bei der Anführung der Wolke von Glaubenszeugen in Kap. 11. Wo er ausdrücklich und feierlich Schriftworte zitiert, sind es ihm Worte Gottes, für die Gegenwart und Zukunft gesprochen. Bei der Besprechung der einzelnen Zitate werden wir hauptsächlich darauf zu achten haben, welche messianischen Stellen der Verfasser verwendet und welche Stellen er erst messianisch umdeutet.

Im allgemeinen fällt auf, daß der Verfasser die Psalmen zu bevorzugen scheint; in zweiter Reihe stehen die Propheten, denen vor allem das große Zitat Jer. 31, 31—34 entnommen ist.

Bei der Besprechung ordnen wir wohl am besten nach der Beziehung auf den Messias:

1) Zitate, die die Erhabenheit des Messias bezeugen.
2) Zitate, die seine Erniedrigung aussagen,
3) Zitate, die allgemein die messianische Zeit zum Gegenstand haben.

Als Anhang kann dann die Nachlese sonstiger Zitate folgen.

1) Zitate, die die Erhabenheit des Messias bezeugen.

Wir beginnen mit den beiden Psalmen 2 und 110.

Zunächst Ps. 2. Schon in Hebr. 1, 2 ist Christus κληρονόμος genannt, eine Bezeichnung, die sich sonst nur im Gleichnisse vom

Weinberge Gottes (Mark. 12 und Parallelen) findet. Vielleicht ist dies schon eine Reminiszenz an Ps. 2, 8: καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου. Hebr. 1, 5 folgt dann das Zitat aus Ps. 2, 5: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Delitzsch will diese Worte auf den Zeitpunkt der Auferstehung Christi beziehen und erinnert an Apg. 13, 33 und Röm. 1, 4, wo sich diese Beziehung findet. Wenn aber in Hebr. 5, 5 auf dieses Psalmenzitat zurückgewiesen wird, so besagt das nichts anderes, als daß Christus nach Ps. 2 das Anrecht auf die Berufung zum Hohenpriester (Ps. 110) hatte. In welchem Zeitpunkte er dieses Anrecht erhalten, darüber erfahren wir nichts Bestimmtes. Jedoch legt die Anordnung der Zitate in Kap. 1 die Vermutung nahe, daß an einen vorzeitlichen Akt zu denken ist: das nächste durch ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ τὸν πρωτότοκον εἰς τὴν οἰκουμένην eingeleitete Zitat Hebr. 1, 6 geht auf einen Moment vor der Fleischwerdung Christi, während das später folgende Hebr. 1, 13 (Ps. 110) auf die Endzeit hindeutet. Damit ist auch die Beziehung auf die Taufe Jesu ausgeschlossen, die schon deswegen unwahrscheinlich ist, weil die Synoptiker die Stimme bei der Taufe nicht mit der Psalmstelle, sondern im Anschluß an Jes. 42, 1 wiedergeben: σὺ εἶ υἱός μου ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Wenn Codex D, die italischen Codices und einige Kirchenväter bei Luk. 3, 22 doch die Psalmstelle anführen, so gehört das der Textgeschichte an. Die andere Lesart ist hinreichend bezeugt.

Der Ps. 2 redet ursprünglich von einem irdischen Könige Israels, den Jahwe vor mächtigen Feinden schützen wird. Die Adoptionsformel ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε bezieht sich auf den Krönungstag des Königs, auf den auch der Titel „der Gesalbte" zurückgeht. Welcher König gemeint sei, wird wohl immer strittig bleiben; zur Entscheidung fehlen alle Anhaltspunkte. Gunkel [1]) erinnert dafür überzeugend an Geibels Lied auf den Frieden 1871: „Nun laßt die Glocken von Turm zu Turm", aus dem ein Nachgeborener auch unmöglich den wirklichen Hergang des deutsch-französischen Krieges erschließen kann.

Doch wird man wohl doch den Psalm als einen makkabäischen

---

1) Gunkel, Ausgewählte Psalmen, 1904.

ansprechen können. Sicher ist, daß der Dichter das Bild des Königs mit messianischen Farben gemalt hat. Unter dieser Beleuchtung hat der Psalm (wahrscheinlich erst bei der endgültigen Redaktion) seinen Platz im Gesangbuch der jüdischen Gemeinde erhalten, wo er neben dem die Thora verherrlichenden Psalm 1 den anderen Angelpunkt des jüdischen Gemeindeglaubens, die messianische Hoffnung, markiert. Diese messianische Deutung hält sich bis in die Targume. Erst die Rabbinen des Mittelalters haben sie in antichristlicher Tendenz fallen lassen, denn der Psalm wurde von den Christen schon früh auf Christus bezogen. Vgl. Apg. 4, 26 (Ps. 2, 2) und Apok. 2, 27; 12, 5; 19, 5 (Ps. 2, 9). Eine Bezeichnung Gottes als Vaters des Messias findet der Hebräerbrief (1, 5) auch in 2 Sam. 7, 14. Es ist die Verheißung an David betreffs der ewigen Dauer seines Hauses, als er Jahwe einen Tempel bauen wollte. Ist derjenige, von dem die Rede ist, auch Salomo, wie aus 1 Chron 22, 6—11 deutlich hervorgeht, so enthält die Beziehung auf Davids Nachkommen doch ein messianisches Element.

Ps. 110, 1, in Hebr. 1, 4 (*ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ*) schon anklingend, schildert die zukünftige Herrlichkeit Christi (Hebr. 1, 13), worauf Hebr. 8, 1; 10, 12. 13; 11, 2 wieder angespielt wird. Ps. 110, 4 kann wohl als das bedeutsamste Zitat im Hebräerbriefe bezeichnet werden, insofern auf ihm die Auseinandersetzung über das Hohepriestertum Christi fußt: Hebr. 5, 6 ff.; 6, 17—20; 7, 18. 24.

Im Psalme ist nur von einem *ἱερεύς* die Rede; in Hebr. 5, 10; 6, 20 steht *ἀρχιερεὺς* (*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ*), das wohl dem Sinne nach das Richtige trifft. Die Stelle beweist zweierlei: Hebr. 5, 5. 6, daß sich Christus die Herrlichkeit des Hohenpriestertums nicht selbst angeeignet hat; Hebr. 7, 21, daß er sie vermittels eines Eides erhalten hat.

In Hebr. 5, 10 wird die Heilsbedeutung dieses Priestertums nach der Weise Melchisedeks betont, in Hebr. 6, 17—20 seine Bestätigung durch den Eid Gottes, in Hebr. 7, 18. 24 die Ewigkeit dieses Priestertums.

Ein König, der zugleich Priester gewesen wäre, ist in der älteren und mittleren israelitischen Geschichte nicht bekannt; erst

die Makkabäer vereinten die weltliche Gewalt mit der priesterlichen. Es gelingt aber nicht, eine dem Psalme angemessene Persönlichkeit zu finden: so lautet das Urteil Bäthgens über diesen Psalm.

Der Nachdruck liegt auf der Vereinigung der Königswürde mit dem Priestertum, dessen Ansehen in der nachexilischen Zeit mehr und mehr gewachsen war. Diese Vereinigung gibt dem Psalm messianischen Charakter.

Sein Vorbild nimmt sich der Dichter aus Gen. 14, das er gekannt haben muß, da die τάξις Μελχισέδεκ ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt ist. Stade[1]) läßt die Frage offen, ob eine geschichtliche nachexilische Persönlichkeit die Veranlassung zu diesem Hervorbrechen der messianischen Hoffnung gegeben habe. Das Trinken aus dem Bache am Wege (V. 7) mutet allerdings wenig messianisch an. Wir haben aber hier keinen Grund, weiter darauf einzugehen. Jedenfalls faßte schon derjenige den Psalm messianisch auf, der die Überschrift לדוד hinzusetzte.

Was Einzelheiten betrifft, so war das Sitzen zur Rechten besonders ehrenvoll: 1 Kön. 2, 19 ist es z. B. der Platz der Königin-Mutter. In unserer Psalmstelle ist es nach Bleek Zeichen des Schutzes, der dem König zuteil werden soll. Über die Dauer dieses Sitzens zur Rechten braucht durch עד־אשית nichts ausgesagt zu sein, wie es Paulus 1 Kor. 15, 25 auffaßt. „Priester für immer" ist im Psalm noch kein einheitlicher Begriff, wie er es im Hebräerbrief geworden.

Ob die Rabbinen vor Jesu Zeit den Psalm messianisch gedeutet haben, ist uns nicht überliefert; in christlicher Zeit bezogen sie ihn auf den König Hiskias. Zur Zeit Jesu war jedenfalls die messianische Deutung vollkommen anerkannt, wie Jesu christologische Meisterfrage zeigt (Mark. 12 und Parallelen). Seit der Zeit ist sie sehr beliebt: das Sitzen zur Rechten Gottes scheint durch sie in das Messiasbild hineingekommen zu sein (Mark. 16, 19; Apg. 2, 34. 35; Ephes. 1, 20; Kol. 3, 1; 1 Petr. 3, 22); Paulus benutzt sie bei der großen eschatologischen Schilderung in 1 Kor. 15.

1) Stade, Die messianische Hoffnung im Psalter. „Ztschr. f. Theol. und Kirche", 1892.

Mit Ps. 45 verlassen wir festen messianischen Boden. Er dient in Hebr. 1, 8. 9 mit seinem 7. und 8. Verse zum Beweise der Erhabenheit Christi über die Engel. Das *παρὰ τοὺς μετόχους σου* gab vielleicht den Anlaß dazu.

Ὁ θεός von G wurde in beiden Versen als Anrede an Christus gefaßt, während ursprünglich hier wohl überhaupt keine Anrede zu finden war. In den Psalmen 42—83 ist nämlich durch einen Redaktor der Gottesname יהוה in אלהים umgewandelt, wodurch der Text bisweilen eine ungewöhnliche Form annimmt; so steht auch in Ps. 45, 8 אלהים אלהיך für יהוה אלהיך, welches erstere G formell richtig mit *ὁ θεὸς ὁ θεός σου* wiedergeben. *ὁ θεός* findet sich in der Psalmenübersetzung von G auch mehrmals als Vokativ, z. B. *Ψ* 42, 2; 43, 1; 21, 2; 70, 1; 72, 1, und so konnte der Verfasser des Hebräerbriefes das erste *ὁ θεός* in *Ψ* 44, 8 als Vokativ zu dem vorangehenden *σε* konstruieren, wie im *Ψ* 44, 7 zu dem vorangehenden *σου*. In diesem Verse 7 ist das אלהים wahrscheinlich späterer Zusatz. Die Deutung כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים „dein Gottesthron", an der Bäthgen noch festhält, ist wohl nur eine Verlegenheitsauskunft, denn die grammatische Möglichkeit einer solchen Übersetzung ist fraglich. Nach Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. (27. Aufl.), § 128 d gibt es keine durchschlagende Parallele zu einer derartigen grammatischen Beziehung: im ganzen führt Kautzsch sieben Stellen an, in denen aber die Lesart zweifelhaft ist. Eher sollte man bei einer solchen Auffassung כִּסֵּא אֱלֹהֶיךָ erwarten. Sonst ist es immer noch angängiger, אלהים für eine Art byzantinischer Anrede an den König zu halten, wie es unter anderen Gunkel tut.

Die Vermutung, אלהים sei Glosse, begründet sehr ansprechend Giesebrecht [1]). Als ursprünglichen Text nimmt er an: כִּסְאֲךָ יִהְיֶה עוֹלָם וָעֶד („dein Thron wird immer und ewig dauern"). Der oben schon erwähnte Redaktor las versehentlich יהוה und verbesserte dies in אֱלֹהִים. Das *ἠγάπησας δικαιοσύνην καὶ ἐμίσησας ἀνομίαν* kommt für die Beweisführung nicht mit in Betracht. Wenn der Verfasser es auf Christus bezieht, denkt er dabei an Christi Erdenwandel. Die *μέτοχοι* sind für ihn die Engel, während sie

1) ZATW. 1887.

im Psalm sich auf andere Könige oder auf die fürstlichen Führer des Bräutigams beziehen. Bleek macht darauf aufmerksam, daß der Verfasser des Hebräerbriefes nur in Zitaten εἰς τὸν αἰῶνα gebraucht, sonst εἰς τὸ διηνεκές (Hebr. 7, 3; 10, 1. 12. 14).

Das Salben mit Freudenöl bedeutet im Psalm nicht das Salben zum König. (Der Angeredete ist schon König; ist also auch schon gesalbt.) Es erinnert hier vielmehr wie in Ps. 23, 5 an die orientalische Gepflogenheit, zu fröhlichen Gastmahlen sich zu salben, und ist nach Bleek demnach ein angemessener Ausdruck für: Freuden und Segen die Fülle gewähren. Der Hebräerbrief dagegen denkt an die Erteilung der königlichen Würde, was bei der Bezeichnung ὁ Χριστός (der Gesalbte) als Bezeichnung des Sohnes Gottes für den Verfasser sehr nahe lag. Wahrscheinlich bezieht er sich auf die Erhöhung Christi in den Himmel zur Rechten Gottes. (So Bleek.)

Über den Gesamtinhalt des Psalms gibt am besten Bäthgen Auskunft. Es ist ein weltliches Lied auf die Hochzeit eines israelitischen Königs, den wir aber nicht mehr identifizieren können. Aber schon der Sammler des Psalters hat wahrscheinlich himmlische, nicht irdische Liebe besungen gefunden, so daß unser Psalm in gleicher Weise in den Kanon des Alten Testamentes gekommen ist wie das Hohelied. Die Königin bezeichnet dann die israelitische Gemeinde, ihre Freundinnen die sich bekehrenden Heidenvölker; unter dem Könige versteht die Synagoge und mit ihr die gesamte alte Kirche den Messias.

Ps. 40, 7—9 gilt in Hebr. 10, 5 ff. als Gebet Christi bei seinem Eintritt in die Welt, worin er erklärt, er komme, um Gottes Willen zu tun, der ihm einen Leib bereitet habe, aber an Opfern und Gaben kein Gefallen finde. Der Nachdruck liegt dabei auf dem σῶμα κατηρτίσω, was der Verfasser auf die Fleischwerdung Christi bezog. Das entsprechende אזנים כרית לי („Ohren hast du mir gegraben") bezeichnet die Empfänglichkeit für das Gotteswort, die Gott dem Dichter verliehen hat. Die Psalmstelle bringt im Hebräerbriefe den Beweis, daß Christus durch seinen Tod ein vollkommenes Opfer gebracht hat und damit alle alttestamentlichen Opfer aufgehoben sind. Im Urtexte ist dafür kein Anhaltspunkt.

In dem Psalm drückt ein aus großer Not erretteter Frommer seine Dankbarkeit dahin aus, daß er Gottes Willen tun wolle, woran Gott mehr Wohlgefallen habe als an Opfern.

Die Buchrolle deutet Ewald [1]) auf das Deuteronomium, indem er den Psalm bald nach Auffindung dieses Gesetzbuches gedichtet sein läßt. Das ist möglich, aber nicht nötig. Die künstliche und schwer zu deutende Übersetzung: „Siehe, ich komme mit der Rolle eines für mich geschriebenen Buches", halte ich für verwerflich. Wir können wohl G folgen, die „ἰδοὺ ἥκω, γέγραπται περὶ ἐμοῦ" verstehen. כתב על heißt „jemand Vorschrift geben"; vielleicht hat G mit ihrem γέγραπται περὶ ἐμοῦ dasselbe gemeint, wenn auch mißverständlich ausgedrückt. Der Hebräerbrief, der die Worte auf Christus bezog, verstand jedenfalls: „ist über mich geschrieben" und dachte bei der Buchrolle wohl an das ganze Alte Testament, insofern es für ihn die messianische Urkunde war.

Nach den Kommentaren des Eusebius und Theodoret war die messianische Deutung dieses Psalms in der christlichen Kirche nicht die herrschende. In Anbetracht seines Gesamtinhaltes, der so gar nicht an den Messias erinnert, ist das nicht verwunderlich, zumal diese Deutung ja nur durch die Abweichung in G ermöglicht wird.

Zum Beweise der Erhabenheit Christi über die Engel dient in Hebr. 1, 10—12: Ps. 102, 26—28, der Christum als Weltschöpfer verkünde. Im Psalm vergegenwärtigt sich ein Tiefgebeugter die Ewigkeit und Unwandelbarkeit Jahwes. Bleek vermutet, die messianische Beziehung habe dem Verfasser wegen des κύριε in G nahegelegen; wir haben aber oben gesehen, daß das Wort κύριος in sämtlichen übrigen Zitaten des Hebräerbriefes auf Gott bezogen ist (Hebr. 7, 21; 8, 8. 11; 10, 16; 10, 30b; 12, 5; 13, 6). Nur an zwei Stellen außerhalb der Zitate ist Christus damit gemeint (2, 3; 7, 14).

Bei der Art, wie unser Verfasser zitiert, brauchen wir nicht nach einem besonderen Anlasse zu suchen. Wie in Hebr. 1, 8. 9 θεός ohne weiteres als Anrede an Christus gelten kann, so wird auch hier eine Aussage über Gott auf Christus übertragen.

---

1) Vgl. Bleek z. St.

Als Ergänzung zu diesem Beweise der Erhabenheit Christi über die Engel heben die Stellen Deut. 32, 43 G und Ps. 104, 4 die dienende Stellung der Engel hervor.

Der Hebräerbrief zitiert (1, 6) Deut. 32, 43, wie es der griechische Interpolator aus Ps. 97, 7 übernommen hat: in der Deuteronomiumstelle bietet der massoretische Text keine Parallele; in der Psalmstelle redet er nicht von Engeln, sondern von Göttern אלהים; außerdem ist der Satz dort dem Zusammenhange nach nicht als Aufforderung, sondern als Aussage zu fassen, wie denn auch das Targum noch richtig den Indikativ Perfekti hat. Wir wissen, daß der Hebräerbrief sich nur an G hält. Codex B hat etwas abweichenden Text: *καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ υἱοὶ θεοῦ*, freilich zwei Reihen später an entsprechender Stelle *πάντες ἄγγελοι θοῦ*. Einige andere Codices (z. B. F und Lucian) lesen wie der Hebräerbrief. Vielleicht ist die Abweichung dem Hebräerbriefe zuzuschreiben, der hier wohl gedächtnismäßig das Zitat ungenau wiedergibt; auf seine Autorität hin könnte dann seine Lesart in einige Septuagintacodices eingedrungen sein (s. o.).

Bleek hält es für möglich, daß der Psalm schon von den Juden auf die messianische Zeit und den vollständigen Sieg Jahwes über die anderen Götter gedeutet wurde (Hebr. 1, 7).

Die zweite Belegstelle (Ps. 104, 4) wird nur brauchbar durch eine Vertauschung von Subjekt und Prädikat. Der Sinn des massoretischen Textes ist: „Der Winde zu seinen Boten macht, zu seinen Dienern loderndes Feuer.“ Schon G scheint es anders zu verstehen, wenn sie übersetzt: *ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον*. Bleek belegt diese Auffassung auch für das Targum (Kommentar zum Hebr. II, S. 146). v. Soden übersetzt merkwürdigerweise: „Der seine Engel zu Geistern macht.“ Was waren die Engel denn, ehe Gott sie zu „Geistern“ machte? Schon Bleek bemerkt richtig: wenn auch in V. 14 *πνεύματα* im Sinne von „Geistern“ gebraucht werde, so heiße es in V. 7 unfraglich „Winde“; der Wechsel sei leicht möglich, da eben beide Begriffe im Griechischen durch dasselbe Wort ausgedrückt würden.

2) Zitate, die die Erniedrigung des Messias aussagen.

Unter dem Gesichtspunkte Erniedrigung wird der Tod Christi nur im Vorübergehen angeschaut. Daher sind ihr auch nur wenige Beweisstellen gewidmet.

Von Ps. 8 wird nur V. 6 und 7b benutzt. V. 7a: *καὶ κατέστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* scheint als für den vorliegenden Zweck störend mit Absicht ausgelassen zu sein. Der Hauptpunkt ist: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους.* G hat dem Sinne nach wohl richtig אלהים mit *ἄγγελοι* wiedergegeben, wie in Ψ 137, 1 (vgl. auch Ψ 96, 7). Das *βραχύ τι* kann von ihr noch in demselben Sinne gemeint sein wie das hebräische מעט, nämlich graduell: „ein klein wenig", der Hebräerbrief versteht es zeitlich: „nur kurze Zeit". Was ursprünglich nur synonyme Ausdrücke im Parallelismus membrorum sind, hat der Hebräerbrief in Gegensatz gestellt: *ἠλάττωσας αὐτὸν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους* und *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν.* Bei *στεφανοῦν* mag er an das Bekränzen des siegreichen Streiters gedacht haben. Das zusammenfassende *πάντα* preßt er auf das ganze Universum mit Einschluß der Engel; deswegen bricht er an dieser Stelle das Zitat ab, da in den beiden nächsten Versen deutlich steht, was eigentlich mit dem *πάντα* gemeint ist: „Schafe und Rinder insgesamt, dazu auch die Tiere des Feldes, die Vögel unter dem Himmel und die Fische im Meere, was irgend die Meerespfade durchzieht." Psalm 8 ist ja ursprünglich einer jener herrlichen Naturpsalmen, die die Macht und Güte Jahwes preisen. In Erinnerung an Gen. 1 taucht dem Dichter der Gedanke an die Gottebenbildlichkeit des Menschen auf, dem Jahwe seine ganze Schöpfung unterstellt hat.

Daß die hier angezogene Stelle von den Juden auf den Messias bezogen wurde, ist kaum anzunehmen; für die Christen, die eine Erniedrigung des Messias kannten, gab vielleicht das messianisch klingende *υἱὸς ἀνθρώπου* Anlaß zu dieser Deutung. Schmiedel in den „Protestantischen Monatsheften" 1898 macht eine Beeinflussung durch Jes. 54, 7 sehr wahrscheinlich. Die erste messianische Verwendung dieses Psalms, wenigstens des V. 7b, finden wir bei Paulus, 1 Kor. 15, 26—28.

Ps. 22, 23 wird in Hebr. 2, 12 mit derselben Absicht wie Ps. 8 zitiert, und zwar nur um des eines Wortes ἀδελφοί willen, das im Munde Christi ihn den Menschen gleichstellen soll. Im Psalm redet ein Bedrängter, der bei Jahwe Hilfe sucht und für seine Errettung ihm vor der Gemeinde (im Tempel) danken will. Die jüdische Gemeinde sang den Psalm als messianischen, insofern die Hoffnung der Bekehrung aller Heiden in ihm ausgesprochen ist.

Die messianische Auffassung dieses Psalmes von seiten der Christen geht aus Joh. 19, 24 hervor; auch das Matthäusevangelium ist bei der Schilderung des Leidens Christi durch ihn beeinflußt.

Ähnlich steht es mit Jes. 8, 17. 18 in Hebr. 2, 13. Als der Redende wird wieder Christus angenommen. Der erste Satz: ἐγὼ ἔσομαι πεποιθὼς ἐπ' αὐτῷ beweist die Erniedrigung Christi, indem Christus sich hier durch das Vertrauen zu Gott mit den Menschen auf eine Stufe stellt; der zweite, insofern ἐγώ und τὰ παιδία durch das καί als gleichwertig nebeneinander erscheinen. v. Soden findet hier nur ein Zitat und hält καὶ πάλιν für eine Einführung zu einer Wiederholung derselben Behauptung mit erweitertem Subjekte. Inwiefern καὶ πάλιν dazu geeignet ist, macht er nicht klar.

Im Urtext redet der Prophet von sich und seinen Söhnen: V. 17: „Ich will harren auf Jahwe“, V. 18: „Sind wir doch, ich und meine Söhne, die mir Jahwe geschenkt hat, Sinnbilder und Zeichen in Israel“ usw. Diese Konstruktion haben schon G gestört; sie verstehen etwa: „Ich will auf ihn vertrauen, nämlich ich und meine Söhne, die mir Gott gegeben hat. (Denn) es werden Zeichen und Wunder im Hause Israel geschehen durch den Herrn“ usw.

Der Verfasser des Hebräerbriefes konnte auf diesen Vers geführt werden, da der λίθος προσκόμματος der vorhergehenden Verse (14 und 15) auf den Messias gedeutet wurde, z. B. von Paulus: Röm. 9, 32. 33. Auch in 2 Sam. 22, 3 = Ps. 18, 3 lesen wir: πεποιθὼς ἔσομαι ἐπ' αὐτῷ, aber es ist wenig wahrscheinlich, daß unser Verfasser von dort sein Zitat genommen hat.

3) Zitate, die allgemein die messianische Zeit zum Gegenstande haben.

Eine Verkündigung der messianischen Zeit findet der Hebräerbrief (3, 7—11) in Ps. 95, 7—11, den er wie G als Psalm Davids kennt. Das *σήμερον* ist für ihn die Zeit der Verkündigung des Evangeliums oder die Zeit vom Auftreten Jesu bis zu seiner Wiederkunft, *ἡ φωνὴ αὐτοῦ* ist ihm Christi Stimme. Den Wunsch אם תשמעו mögen G trotz ihrer Übersetzung *ἐὰν ἀκούσητε* richtig verstanden haben (vgl. *Ψ* 138, 19: *ἐὰν ἀποκτείνῃς τοὺς ἁμαρτωλοὺς ὁ θεός*). Ob der Hebräerbrief es noch so aufgefaßt hat, ist nicht ganz deutlich. Doch neige ich der Ansicht zu, daß auch er es als Wunsch gefaßt hat. Das konditionale *ἐὰν* wäre doch in dieser Stellung merkwürdig; *σήμερον ἐὰν* scheint mir in dieser Bedeutung sprachlich unmöglich: auf das zeitliche *σήμερον* mußte doch wohl ein *ὅτε* oder Ähnliches folgen. Wenn in 3, 15 und 4, 7 beide Male *σήμερον ἐὰν τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσητε μὴ σκληρύνητε τὰς καρδίας ὑμῶν* zitiert wird, so kann man allerdings auf den ersten Blick das *ἐὰν ἀκούσητε* für den Vordersatz zu *μὴ σκληρύνητε* halten; anderseits kann man aber ebensogut beide als positives und negatives Glied eines Parallelismus membrorum fassen.

Τῇ γενεᾷ ἐκείνῃ in G wandelt der Hebräerbrief in *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* um; ihm stand das Wüstengeschlecht als der Typus des jetzigen Geschlechts näher als dem Psalmisten. (Mit G ist im MT בַּדּוֹר הַהוּא anstatt בְּדוֹר zu lesen.) Das *εἰ* bei *ἐλεύσονται*, die aus dem Hebräischen übernommene negative Schwurpartikel, wie sie sich bei G häufig findet, war als hellenistischer Hebraismus unserem Verfasser geläufig; denn 3, 18 erklärt er richtig: *τίσιν δὲ ὤμοσεν μὴ εἰσελεύσεσθαι;*

Τεσσεράκοντα ἔτη konstruiert er deutlich zu *εἶδον τὰ ἔργα μου* und scheidet es von *προσώχθισα* durch das eingeschobene *διό*. Daß er aber die richtige Verbindung kennt, zeigt er in 3, 17: *τίσιν δὲ προσώχθισε τεσσεράκοντα ἔτη;*

Die 40 Jahre sind die Zeit des Wüstenzuges und nichts weiter. Sie können weder mit Zahn auf die Zeit zwischen der Kreuzigung Christi und der Zerstörung Jerusalems bezogen, noch

mit Jülicher als Bezeichnung der ganzen Weltzeit seit der Schöpfung bis zur Menschwerdung Christi aufgefaßt werden [1]). Deutlicher als in 3, 16—18 kann der Verfasser es doch nicht sagen, daß er unter den 40 Jahren die 40 Jahre des Wüstenzuges verstehe:

16: *τίνες γὰρ ἀκούοντες παρεπίκραναν; ἀλλ' οὐ πάντες οἱ ἐξελθόντες ἐξ Αἰγύπτου διὰ Μωυσέως;*

17: *τίσιν δὲ προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη; οὐχὶ τοῖς ἁμαρτήσασιν ὧν τὰ κῶλα ἔπεσεν ἐν τῇ ἐρήμῳ;*

v. Soden macht darauf aufmerksam, daß *τεσσεράκοντα ἔτη* ebensogut auf das *ἐπείρασαν* wie auf das *εἶδον* sich bezieht: 40 Jahre lang haben die Israeliten Gottes Taten gesehen, und doch haben sie diese 40 Jahre lang ihn durch ihren Unglauben auf die Probe gestellt. Diese ganze Zeit gilt dem Verfasser als *ἡμέρα τοῦ πειρασμοῦ*. — Die Heranziehung der 40jährigen Herrschaft des Messias, die ja erst von diesen 40 Jahren des Wüstenzuges vermittelst Ps. 90, 15 abgeleitet ist, halte ich an dieser Stelle eher für verwirrend als erklärend.

Wichtig ist schließlich noch der Begriff *κατάπαυσις*. Der Hebräerbrief versteht darunter eine Sabbatruhe: *σαββατισμός* (4, 10) nach Analogie der Ruhe Gottes am siebenten Schöpfungstage (Gen. 2, 2): Hebr. 4, 4, 10: es ist ein Ruhen von allen Werken. Diese Ruhe hat die Wüstengeneration durch ihren Unglauben verscherzt.

Von Ungehorsam ist in dem ganzen Abschnitt nicht die Rede, auch *ἀπειθεῖν* heißt ungläubig sein, wie schon Luther nach der Vulgata übersetzt. So wird *τοῖς ἀπειθήσασιν* in 4, 2 dahin erläutert: *οὐκ ὠφέλησεν ὁ λόγος τῆς ἀκοῆς ἐκείνους μὴ συνκεκερασμένος τῇ πίστει τοῖς ἀκούσασιν*. Dem wird dann im folgenden Verse das *οἱ πιστεύσαντες* als Gegensatz gegenübergestellt. (Ebenso ist *ἀπείθεια* synonym mit *ἀπιστία*.)

In dem resümierenden Schlußsatze 3, 19 stehen *τοῖς ἀπειθήσασιν* und *δι' ἀπιστίαν* in Korrespondenz. Sollte beides nicht dasselbe bezeichnen, so müßten wir gespreizt übersetzen: „Und zwar sehen wir, daß sie nicht eingehen konnten aus Unglauben", was

1) Vgl. Jülicher, Einleitung ins Neue Testament.

dann eine Reflektion über den Grund des Ungehorsamseins wäre; aber dann würde wohl gesagt sein: „und zwar sehen wir, daß sie ungehorsam waren aus Unglauben“. Also des Unglaubens wegen ist der Wüstengeneration die ihr zugedachte Verheißung nicht zuteil geworden. Wenn Josua das Volk wirklich in die gemeinte Ruhe geführt hätte, so wäre die neue Verheißung im Ps. 95 unmöglich. Darum bleibt es dabei: *εἰςερχόμεθα εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες* (4, 3), was in V. 11 als Mahnung wiederholt wird: *σπουδάσωμεν οὖν εἰςελθεῖν εἰς ἐκείνην τὴν κατάπαυσιν.*

Im Ps. 95 steht von dem allen nichts. Er ist zum gottesdienstlichen Gebrauche, nach Bäthgen vielleicht zur Einweihung des zweiten Tempels gedichtet: Die Wüstengeneration und der Tag von Massa und Meriba wird als ernste Warnung aufgestellt.

Das wurde in G schon etwas verwischt durch die Übersetzung der Eigennamen mit *παραπικρασμός* und *πειρασμός*. מסה gibt G allerdings auch sonst durch *πειρασμός* wieder (Deut. 6, 16; 9, 22), dagegen מריבה sonst durch *λοιδόρησις* (Ex. 17, 7) oder *ἀντιλογία* (Num. 20, 13; 27, 14; Deut. 32, 51; 33, 7; Ψ 80, 8; 105, 32).

Das Tun Gottes, das die Väter sahen, ist die Wasserspendung. מנוחה ist das Wohnen in Kanaan: Jahwe bezeichnet das Gelobte Land als seine Ruhestatt, weil er sich dort selbst inmitten seines Volkes niederläßt.

Ein ähnlicher Gedanke in der Beweisführung wie bei Ps. 95 liegt dem ausführlichen Zitate aus Jer. 31 zugrunde. Die Verheißungen des Alten Testaments, die beim Volke Israel nicht eingetroffen sind, gelten dem Volke des Neuen Bundes. Hier heißt es direkt (in Hebr. 8, 13): „Mit dem Worte neuer Bund hat er den ersten für veraltet erklärt.“ Durch einen einzigen Ausdruck bei der Einführung des Zitates ist diese ganze Auffassung schon wie durch Schlaglicht beleuchtet, durch das einzige Wort *μεμφόμενος* 8, 8. Wo ist im ganzen Kap. 31 des Jeremias vom Tadel oder Vorwurf die Rede! Wie kann der Prophet tröstender und liebevoller reden als hier, wo er das unter dem Eindruck der ersten Deportation verzweifelte Volk durch den

Ausblick auf die herrliche messianische Zukunft aufzurichten sucht?

Jer. 31, 3. 4: „Von fernher erschien mir Jahwe: ja so sprach er, mit immerwährender Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir meine Huld langmütig bewahrt. Ich will dich wiederum aufbauen, daß du wohl auferbaut sei'st, o Jungfrau Israel."

Jer. 31, 20: „Ist mir denn Ephraim ein so teurer Sohn oder ein Lieblingskind, daß, so oft ich ihn auch bedrohte, ich doch immer wieder seiner gedenken muß? Darum tobt mein Inneres (von Mitleid) für ihn — ich muß mich seiner erbarmen, ist der Spruch Jahwes."

Aus dem ganzen Zitate (Jer. 31, 31—34) wird eigentlich nur Anfang und Schluß verwendet, der Schluß hauptsächlich in Hebr. 10, 15—18, wo ein Teil des Zitates ungenau aus dem Gedächtnis zitiert ist. Dabei interessiert unseren Verfasser eigentlich nur die negative Seite: *τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθήσομαι ἔτι*, was ihm ein Beweis dafür ist, daß es im Neuen Bunde keine Opfer mehr gibt: V. 18 *ὅπου δὲ ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας.*

Das baldige Anbrechen der messianischen Zeit, das Kommen des Messias findet der Verfasser (Hebr. 10, 37. 38) in Hab. 2, 3. 4 angedeutet.

Über die Verschmelzung von Hab. 2, 3. 4 mit Jes. 26, 20 haben wir oben schon gesprochen, ebenso über die Umstellung der beiden Sätze aus der Habakukstelle.

Der Haken, an den der Hebräerbrief seinen Beweis hängt, ist das Wort *ἐρχόμενος*, er liest *ὁ ἐρχόμενος*, das als solenne Messiasbezeichnung bekannt ist. Die ursprüngliche liturgische Anrede der jüdischen Priester an den Festzug der Gemeinde: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου* (Ps. 118, 26; Ψ 117, 26) rief das Volk bei Jesu Einzug in Jerusalem als messianische Begrüßung (Mark. 11, 9 und Parallelen) und Johannes der Täufer läßt Jesum durch seine Jünger fragen: *σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος;* (Matth. 11, 3; Luk. 7, 11).

ὑποστέλλεσθαι heißt an unserer Stelle „kleinmütig sein"

und steht im Gegensatze zu dem vorhergehenden *πίστις*. *ἡ ψυχή μου* ist auf Gott bezogen.

Die ganze Deutung ist nur durch die Mißverständnisse in G möglich; der hebräische Text sagt etwas ganz anderes: es handelt sich dort entweder um ein Strafgericht, das Jahwe durch die Chaldäer an seinem Volke vollziehen wird, oder um eine Strafandrohung gegen Babel. Was Gott hier dem Propheten offenbart, das wird sicher eintreten: „Wenn es verzieht, so harre seiner; denn es kommt gewiß und bleibt nicht aus.“ V. 4 ist zu Anfang verderbt. Das עֻפְּלָה ist nicht verständlich; im allgemeinen erklärt man: „Aufgeblasen ist sein Sinn, nicht redlich; aber der Fromme wird durch seinen Glauben am Leben bleiben.“ Mit Recht erwartet aber Guthe in der Anmerkung zu dieser Stelle bei Kautzsch („Bibelübersetzung“) ein Nomen, das zum Frommen im Gegensatz steht; denn so ist nicht klar, wessen Sinn denn nicht redlich sein soll.

Den Schluß von V. 4 zitiert Paulus Röm. 1, 17 in ganz anderem Sinne als Beweis für die Glaubensgerechtigkeit im Gegensatze zur Werkgerechtigkeit. Aus der verschiedenen Verwendung schließt v. Soden wohl mit Recht, daß dem Hebräerbriefe der paulinische Begriff des *δίκαιος ἐκ πίστεως* nicht geläufig ist. Jedenfalls klingt seine Definition des Glaubens (in Kap. 11) als einer Hoffnung auf Zukünftiges keineswegs paulinisch.

Die Vollkommenheit des Neuen Bundes muß (in Hebr. 12, 26) Hag. 2, 6 belegen: Bei der Gesetzgebung durch Moses bebte nur die Erde, bei der Aufrichtung des messianischen Reiches aber wird Gott Himmel und Erde erbeben lassen und zwar zum letzten Male, *ἵνα μείνῃ τὰ μὴ σαλευόμενα*. Die Beweismomente sind eingetragen. Für *ἔτι ἅπαξ* hat der hebräische Text: עוד אחת מעט היא: „Nur noch eine kleine Frist währt es.“ Das *οὐ μόνον — ἀλλὰ καί* ist im Hebräerbriefe zur Hervorhebung hinzugefügt, in Wirklichkeit steht an dieser Stelle, daß Jahwe Himmel und Erde, das Meer und das Trockene und alle Völker in Bewegung setzen will, um die Kleinodien aller Nationen zur Schmückung des zweiten Tempels herbeizuschaffen.

4) Nachlese sonstiger Zitate.

Damit haben wir den charakteristischen Zitatenschatz des Hebräerbriefes erschöpft und haben nur noch eine kurze Nachlese sonstiger Zitate zu veranstalten.

Die Zitate Ψ 117, 6; Ps. 118, 6 (Hebr. 13, 6); Prov. 3, 11. 12 (Hebr. 12, 5. 6); Deut. 31, 6 (Hebr. 13, 5); Deut. 32, 35 und 36 (Hebr. 10, 30a und b) bedurften keiner theologischen Umdeutung, da sie zeitlose religiöse Wahrheiten enthalten. Erwähnenswert ist etwa noch, daß das *κρινεῖ* von G in Deut. 32, 36 eine Übersetzung von יָדִין ist, das an dieser Stelle nicht: „er wird richten", sondern „er wird Recht schaffen" bedeutet.

Schließlich noch drei historische Zitate aus dem Pentateuch: Gen. 22, 16. 17 Verheißung Gottes an Abraham Hebr. 6, 14; Ex. 24, 6 Worte Mosis bei der Bundesschließung Hebr. 9, 20; Ex. 25, 40 Anweisung Gottes an Moses über die Herstellung des Bundeszeltes Hebr. 8, 5. Unser Verfasser zitiert hier offenbar aus dem Gedächtnis, wie im letzten der drei Zitate der Zusatz von *πάντα* und das *δειχθέντα* für *δεδειγμένον* bestätigen. In Ex. 25, 40 bezieht sich die Anweisung nur auf den goldenen Leuchter. Dem Sinne nach berichtet unser Verfasser aber nichts Unrichtiges, denn in Ex. 25, 8. 9 lesen wir: *καὶ ποιήσεις μοι ἁγίασμα καὶ ὀφθήσομαι ἐν ὑμῖν. καὶ ποιήσεις μοι κατὰ πάντα, ὅσα σοι δεικνύω ἐν τῷ ὄρει, τὸ παράδειγμα τῆς σκηνῆς καὶ τὸ παράδειγμα πάντων τῶν σκευῶν αὐτῆς οὕτω ποιήσεις.*

G hat das hebräische תַּבְנִית verschieden wiedergegeben: V. 9 *παράδειγμα*, V. 40 *τύπος*. Der Hebräerbrief wählt das ihm geläufigere und bequemere *τύπος* aus V. 40.

Die Reminiszenzen an alttestamentliche Stellen, namentlich in Kap. 11 und 12 fallen aus dem Rahmen dieser Arbeit heraus.

III. Hauptteil:

Berührungen des Hebräerbriefes mit Philo.

Überschauen wir nun die Gesamtheit dieser Schriftbeweise, so drängt sich uns der Gedanke auf, daß unser Verfasser aus einer

reichen gelehrten Tradition sich sein Rüstzeug geholt hat. Unsere Vermutung führt uns nach Alexandria, diesem Knotenpunkt jüdischer und griechischer Bildung. Und in der Tat finden wir dort eine ähnliche Art des Schriftbeweises.

A. In der Methode.

1) Motive der allegorischen Auslegung überhaupt.

Die allegorische Auslegung an sich ist etwas sehr Altes. Sie wird jedesmal nötig, wenn ein altes heiliges Buch neuen Anschauungen den Stempel der Wahrheit geben soll, wenn es gilt neuen Geist in alte Formen zu gießen (neuen Wein in alte Schläuche zu schütten, würde Jesus gesagt haben).

Diese Methode wurde schon von den Stoikern angewandt, um in die homerischen Gesänge ihre Philosophie einzutragen und den Anstoß des Polytheismus aus ihnen zu beseitigen. Die Allegorie wurde nach Heraklides Pontikus (Allegoriae homericae cap. 22) ein *ἀντιφάρμακον τῆς ἀσεβείας*.

In ähnlicher Lage wie diese Stoiker befanden sich die Juden in Alexandria. Sie hatten zu tiefe Züge aus dem Born der griechischen Philosophie getan, um ihr gleichgültig den Rücken wenden zu können. Sie waren gezwungen, diese griechische Weisheit mit ihren heiligen Schriften in Einklang zu bringen, wenn anders sie ihr Judentum nicht völlig aufgeben wollten. Das Unmögliche wurde ihnen möglich. Sie bewiesen, daß alle Griechen ihre Weisheit aus den Büchern Mosis geschöpft hätten, daß Moses der älteste Philosoph gewesen. Das gelang natürlich nur vermittels der von den Stoikern überkommenen allegorischen Methode.

Als erster, der diese Umwertung aller Werte vornahm, wird uns Aristobul genannt, der Lehrer des Ptolemäus Philometor. Ähnliches finden wir auch im Aristeasbriefe. Gewiß mag es eine große alexandrinisch-jüdische Literatur der Art gegeben haben, in ansehnlichem Umfange sind uns nur die Werke eines einzigen erhalten, des Juden Philo.

2) Die allegorische Methode Philos.

Die allermeisten seiner Schriften dienen dem Zwecke, seine Philosophie aus dem Alten Testament abzuleiten, woraus eine

„jüdische Scholastik“ entsteht, wie es Zeller treffend nennt. Das Mittel dazu ist die allegorische Auslegung. *Σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται*, Philo, De Josepho 6 (Mangey II, 46), wobei aber der buchstäbliche Sinn nicht ausgeschlossen ist. Der eben zitierten Stelle geht eine historische Erzählung voraus und als Überleitung zu ihrer Umdeutung lesen wir: *ἄξιον μέντοι μετὰ τὴν ῥητὴν διήγησιν καὶ τὰ ἐν ὑπονοίαις προσαποδοῦναι.* Meistens stehen bei Philo buchstäblicher und übertragener Sinn nebeneinander. Vor allen Dingen hält er streng auf die buchstäbliche Befolgung der mosaischen Gesetze, die durch seine Allegorisierung sich zu verflüchtigen drohten:

De migr. Abrah. 16 (M I, 450) *εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων ὑπολαμβάνοντες τὰ μὲν ἄγαν ἠκρίβωσαν, τῶν δὲ ῥαθύμως ὠλιγώρησαν· οὓς μεμψαίμην ἂν ἔγωγε τῆς εὐχερείας· ἔδει γὰρ ἀμφοτέρων ἐπιμεληθῆναι, ζητήσεώς τε τῶν ἀφανῶν ἀκριβεστέρας καὶ ταμιείας τῶν φανερῶν ἀνεπιλήπτου* u. s. f.

Daß er aber den geistigen Sinn gleichwohl für den höheren hält, sagt er gleich darauf: *ἀλλὰ χρὴ ταῦτα μὲν σώματι ἐοικέναι νομίζειν, ψυχῇ δὲ ἐκεῖνα.* Außerdem sucht er die buchstäbliche Befolgung der Gesetze seinen philosophisch gerichteten Zeitgenossen annehmbarer zu machen, indem er ihnen verspricht, gerade diese buchstäbliche Befolgung werde erst im einzelnen den tieferen Sinn der Gesetze klarer erschließen helfen.

Freilich kann es auch Fälle geben, wo der wörtliche Sinn völlig zu verwerfen ist, z. B. wenn die Schriftstelle Anthropomorphismen oder innere Widersprüche enthält, zwei Grundsätze, die schon bei den Stoikern galten. Wenn in Gen. 15, 15 zu Abraham gesagt wird: *ἀπελεύσῃ πρὸς τοὺς πατέρας σου*, Quis rer. div. haer. 56. M I, 513, so können unter den Vätern nicht seine irdischen Vorfahren gemeint sein, die er ja auf Gottes Gebot verlassen hat, sondern es kommen etwa die Gestirne oder die Ideen oder die Elemente in Betracht.

Einen ähnlichen Schluß finden wir im Hebräerbriefe 11, 13 bis 15: Wenn die Patriarchen sich als *ξένοι καὶ παρεπίδημοι ἐπὶ τῆς γῆς* bezeichnen, so drücken sie damit die Sehnsucht nach

einem Vaterlande aus. Das irdische Vaterland kann nicht gemeint sein, da sie Gelegenheit hatten dahin zurückzukehren, also sehnen sie sich nach dem himmlischen.

Es läßt sich eine ganze Reihe Regeln der Allegorie aufstellen; Philo verfährt nämlich nach einem ausgebildeten System, sich gelegentlich auf *οἱ ἐν ἀλληγορίᾳ νόμοι* oder *οἱ τῆς ἀλληγορίας κανόνες* berufend [1]). Siegfried bemüht sich, diese vollständig aufzuzählen; für unseren Zweck genügt es, an seiner Hand denjenigen Kategorien nachzugehen, die sich auch im Hebräerbriefe angewendet finden. Zunächst

a) die Argumentation aus der urgierten Wortbedeutung.

Z. B. De agricult. 40. M I, 328. Gen. 9, 20 steht von Noah: *ἤρξατο γῆς εἶναι γεωργός*; demnach verstand er nur die Anfänge der (geistigen) Ackerbaukunst; vgl. Hebr. 8, 11: die Bezeichnung der *διαθήκη* in Jer. 31, 31 als *καινή* erklärt den ersten Bund für veraltet und hinfällig.

b) Schluß e silentio scripturae.

De cherub. 16 ff. M I, 149 f. Wenn Gen. 4, 1 die Geburt des ersten Kindes mit den Worten: *καὶ ἔτεκεν Κάϊν* erzählt wird, während bei der Geburt Seths die übliche Formel steht: *ἔτεκε υἱὸν καὶ ἐπωνόμασεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Σήθ*, so folgt daraus, daß bei Moses die Namengebung eine völlig treffende Bezeichnung der benannten Person ist. Oder ein anderes Beispiel: Leg. alleg. I, 18. M I, 55. Nach Gen. 2, 9 steht der Baum des Lebens in der Mitte des Paradieses, beim Baum der Erkenntnis fehlt die Angabe des Standortes: *τί οὖν χρὴ λέγειν; ὅτι τὸ ξύλον* (nämlich der Baum der Erkenntnis) *καὶ ἐν τῷ παραδείσῳ ἐστὶ καὶ ἐκτὸς αὐτοῦ· οὐσίᾳ μὲν ἐν αὐτῷ, δυνάμει δὲ ἐκτός* (sic!); vgl. Hebr. 1, 5. 13: da in der Bibel niemals, wie zum Messias, zu einem Engel gesagt wird: „du bist mein Sohn“, so folgt, daß der Messias höher steht als die Engel. Oder Hebr. 2, 16: aus einer Reminiszenz an Jes. 41, 8 f.: *σπέρματος Ἀβραὰμ ἐπιλαμβάνεται* wird geschlossen: *οὐ γὰρ δήπου ἀγγέλων ἐπιλαμβάνεται.*

---

1) De Abrah. 15. M II, 11. — De sacrific. M II, 255.

2) Siegfried, Philo von Alexandrien als Ausleger des A. T. 1875.

Das Fehlen der Angaben über Geburt, Eltern und Tod des Melchisedek führt in Hebr. 7, 2. 3 auf die Prädikate *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*. Ähnlich hatte Philo die Sarah *ἀμήτωρ* genannt, weil es in Gen. 20, 12 von ihr hieß:

De ebriet. 14. M I, 365 *καὶ γὰρ ἀληθῶς ἀδελφή μού ἐστιν ἐκ πατρός, ἀλλ᾽ οὐκ ἐκ μητρός.*

c) Schluß aus der Etymologie.

Leg. alleg. III, 25. M I, 102 *Καὶ Μελχισεδὲκ βασιλέα τε τῆς εἰρήνης Σαλὴμ τοῦτο γὰρ ἑρμηνεύεται, ἱερέα ἑαυτῷ ἐποίησεν ὁ θεός. — καλεῖται γὰρ βασιλεὺς δίκαιος κτλ.*

Dieselbe Etymologie benutzt der Hebräerbrief 7, 1. 2:

Μελχισεδὲκ βασιλεὺς Σαλὴμ — πρῶτον μὲν ἑρμηνευόμενος βασιλεὺς δικαιοσύνης, ἔπειτα δὲ καὶ βασιλεὺς Σαλήμ, ὅ ἐστιν βασιλεὺς εἰρήνης.

d) Willkürliche Verbindung der Worte ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Zusammenhang und die Satzeinteilung.

De plant. 27. M I, 346 *Καὶ μὲν φησί γε, ὁ καρπὸς αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται ἀπερικάθαρτος, οὐ βρωθήσεται.* Lev. 19, 23 *ἡ δὲ λέξις ἐστὶν ἀμφίβολος· δηλοῖ γὰρ ἓν μέν τι τοιοῦτον „ὁ καρπὸς αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται“, εἶτα ἰδίᾳ τὸ „ἀπερικάθαρτος οὐ βρωθήσεται“, ἕτερον δὲ „ὁ καρπὸς αὐτοῦ τρία ἔτη ἔσται ἀπερικάθαρτος“, ἔπειθ᾽ οὕτως „⟨οὐ⟩ βρωθήσεται.*

Eine ähnliche Trennung nimmt der Verfasser des Hebräerbriefes stillschweigend vor:

3, 10 *καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσεράκοντα ἔτη διὸ προσώχθισα.*

3, 17 *προσώχθισεν τεσσεράκοντα ἔτη.*

3) Voraussetzungen und Folgen der allegorischen Methode.

a) Inspiration der Heiligen Schrift.

Diese Allegoristik kann natürlich nur beweiskräftig sein bei Annahme einer unbedingten Inspiration der Heiligen Schriften

in allen ihren Teilen. Philo äußert sich darüber Vita Mosis III, 23, M II, 163, wo er Moses als den bewährtesten Propheten hinstellt. Er unterscheidet dort dreierlei Arten der Inspiration: 1) der Prophet redet als bloßer Dolmetsch Gottes; 2) er erhält auf eine Frage an Gott Antwort; 3) die dritte Art, *τὰ ἐκ προσώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος* umfassend, gilt allein für Moses; sonst ist der Prophet nur Sprachrohr Gottes:

Quis rer. div. haer. 52. M I, 510 *προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου.*

De monarch I, 9. M II, 222 *Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν θελήσῃ.*

Ein ähnlicher Gedanke liegt dem Beginne des Hebräerbriefes zugrunde:

1, 1 *ὁ θεὸς λαλήσας τοῖς πατράσιν ἐν τοῖς προφήταις — ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.*

Außer Moses, der den Pentateuch geschrieben hat, kommen als Verfasser der anderen Bücher des Alten Testaments nur Propheten in Betracht, die als seine Schüler und Freunde gelten. Die Dichter der Psalmen werden bezeichnet als *τὶς τῶν ἑταίρων Μωϋσέως* (Ps. 65) De somniis I, 37. M I, 691; *τῶν Μωϋσέως γνωρίμων τις* (Ps. 30) De confus. ling. 11. M I, 410.

Ein Zitat aus Sacharja wird mit den Worten eingeleitet: *ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωϋσέως ἑταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένου τοιόνδε λόγον.* De conf. ling. 14. M I, 414.

Die einzelnen Schriftsprüche sind Gottessprüche und werden wohl auch gelegentlich als Worte des Logos zitiert:

De somniis I, 19. 20. M I, 676/7 *Διὸ καὶ ἐπιτιμᾷ τῷ τοιούτῳ ὁ πατήρ, οὐκ Ἰακώβ, ἀλλὰ καὶ τούτου πρεσβύτερος ὀρθὸς λόγος φάσκων* (folgt Gen. 37, 10).

b) Unbestimmtheit des Zitierens.

Der innere Zusammenhang ist bei dieser Auffassung gleichgültig; daher die unbestimmte Art des Zitierens:

De conf. ling. 11. M I, 410 *καθὰ καὶ τῶν Μωϋσέως γνωρίμων τις ἐν ὕμνοις εὐχόμενος εἶπεν* (Pſ. 30, 11).

De conf. ling. 14. M I, 414 *ἤκουσα μέντοι καὶ τῶν Μωϋσέως ἑταίρων τινὸς ἀποφθεγξαμένου τοιόνδε λόγον* (Sach. 6, 12).

De plant. 9. M I, 335 (*οἱ χρησμοὶ*) *λέγουσι*.

De plant. 33. M I, 350 *τούτῳ καὶ παρά τινι τῶν προφητῶν χρησθὲν συνᾴδει τόδε* (Hoſ. 14, 9).

De ebriet. 8. M I, 362 *εἰσάγεται γὰρ παρά τινι τοῦ θείου χοροῦ ἡ σοφία περὶ αὐτῆς λέγουσα τὸν τρόπον τοῦτον* (Prov. 8, 22).

De plant. 21. M I, 342 *εἶπε γάρ που* (sc. Jakob) oder ganz allgemein *εἶπε γάρ πού τις*. De ebriet. 14. M I, 365.

Die Parallelen des Hebräerbriefes hierzu haben wir oben ſchon im Zuſammenhange angeführt (II. Hauptteil B I).

c) Inſpiration von G.

Welchem Texte Philo die Zitate entnommen hat, iſt nicht ſicher feſtzuſtellen, da er ſich häufig mit Paraphraſen begnügt. Doch ſteht ſeine Hochſchätzung der Septuaginta hinlänglich feſt, da er ihre Inſpiration ausdrücklich behauptet.

De vita Mosis II, 7. M. II, 140 *ἐάν τε Χαλδαῖοι τὴν ἑλληνικὴν γλῶτταν ἐάν τε Ἕλληνες τὴν Χαλδαίων ἀναδιδαχθῶσι καὶ ἀμφοτέραις ταῖς γραφαῖς ἐντύχωσι τῇ τε χαλδαϊκῇ καὶ τῇ διερμηνευθείσῃ, καθάπερ ἀδελφάς, μᾶλλον δὲ ὡς μίαν καὶ τὴν αὐτήν, ἔν τε τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασι τεθήπασι καὶ προσκυνοῦσι οὐχ ἑρμηνεῖς ἐκείνους ἀλλ' ἱεροφάντας καὶ προφήτας προσαγορεύοντες οἷς ἐξεγένετο συνδραμεῖν λογισμοῖς εἰλικρινέσι τῷ Μωσέως καθαρωτάτῳ πνεύματι.*

Die eine ſolche wunderbare Übereinſtimmung erklärende Legende, wie ſie uns der Ariſteasbrief überliefert, erzählt Philo ausführlich in ſeinem Leben Moſis. De vita Mosis 26. M II, 139.

Wenn wir alſo im Kreiſe der alexandriniſchen Helleniſten die

Inspirationstheorie auf die Septuaginta ausgedehnt finden, so bietet uns das eine nachträgliche Stütze für unsere Annahme, daß auch der Verfasser des Hebräerbriefes diese Konsequenz mit Bewußtsein gezogen hat. Der Einwand Riehms in seinem „Lehrbegriffe des Hebräerbriefes“ 1858, S. 177—178, Anmerkung: diese Annahme sei nur notwendig, wenn der Verfasser des Hebräerbriefes sich der Abweichung der Septuaginta vom hebräischen Texte bewußt gewesen wäre, scheint mir nicht stichhaltig. Die Berührungen, die sich anderweitig zwischen der Anschauungsweise des Hebräerbriefes und der der Alexandriner nachweisen lassen, machen unsere Annahme zum mindesten sehr wahrscheinlich.

B. In der Theologie.

1) Die Logoslehre.

Von diesen Berührungen lassen sich die weitgehendsten in der Christologie des Hebräerbriefes nachweisen, die von der Logoslehre Philos beeinflußt scheint. Freilich müssen wir uns klar machen, daß die Logoslehre vor Philo schon eine Geschichte hinter sich hatte. Ansätze dazu finden wir bereits bei Aristobul, Pseudo-Aristeas und dem gleichfalls alexandrinisch beeinflußten Buche der Weisheit, in dem die *σοφία* als eine Hypostase, eine Emanation Gottes auftritt: *ἀπόῤῥοια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινής*. Auch die im Hebräerbriefe gebrauchte Bezeichnung *ἀπαύγασμα* taucht hier schon auf: Sap. Sal. 7, 26. Jedoch scheint Philo der erste zu sein, der die Anschauungen vom Logos in ein großes allumfassendes System verarbeitet hat. Die palästinensische Lehre von der Memra ist wohl erst nach Philo unter alexandrinischem Einflusse ausgebildet. Der strenge Dualismus Philos macht eine Vermittelung zwischen Gott und Welt unumgänglich, wozu Mittelwesen (die stoischen Kräfte) dienen. Unter diesen treten drei Hauptkräfte hervor: Güte, Macht und Logos, von denen der letztere alle Wirkungen Gottes zur Einheit zusammenfaßt.

Ihm wendet Philo seine besondere Aufmerksamkeit zu und belegt ihn mit den mannigfachsten Prädikaten *πολυώνυμον ὑπάρ-*

χοντα. Conf. ling. 28. M I, 427. (Vgl. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie III, 2.)

Der Logos ist der Erstgeborene der Kräfte, der Gesandte Gottes, der dessen Befehle der Welt überbringt, der Dolmetscher, der Engel, der Erzengel, Gottes Mittler, der Hohepriester, welcher Fürbitte bei Gott einlegt, der erstgeborene Sohn Gottes, ja zweiter Gott. Es genügt hier, die dem Hebräerbriefe parallelen Bezeichnungen anzuführen.

1) Der Logos ist Träger und Erhalter des Weltganzen. Quis rer. div. haer. 7. M I, 478 *ὁ τὰ μὲν ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν.* Vgl. Hebr. 1, 3 *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.*

Vgl. auch: De somniis I, 41. M I, 656 *τὸ πᾶν ὑπερείσας ἵνα στηριχθῇ βεβαίως τῷ κραταιῷ καὶ ὑπάρχῳ μου λόγῳ* und Leg. alleg. I, 9. M I, 47 *τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ, τὴν ἰδέαν τοῦ νοῦ ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκε· καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν.*

2) Der Logos ist *χαρακτὴρ* (*τῆς σφραγίδος θεοῦ*) *εἶπε αὐτὴν* (sc. *τὴν ψυχήν*) *τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος.* De plant. 5. M I, 332. — *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* Hebr. 1, 3.

3) Er ist *μεσίτης καὶ διαλλακτής* (von Moses gebraucht). De vita Mosis III, 19. M I, 160. Vgl. *μεσίτης καινῆς διαθήκης* Hebr. 9, 15 (8, 6; 12, 24).

4) Er ist *πρωτόγονος υἱός.*

τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἄγγελον πρεσβύτατον, ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυώνυμον ὑπάρχοντα. De confus. ling. 28. M I, 427. (*πρωτότοκος* kommt bei Philo nicht vor.) *ὁ πρωτότοκος* Hebr. 1, 6 (vgl. Paulus z. B. Röm. 8, 29).

5) *ἱκέτης.*

De migr. Abrah. 21. M I, 455 *ταῦτα δὲ ἱκέτην ἑαυτοῦ λόγον οὐκ ἀποστραφεὶς εἴωθε δωρεῖσθαι.*

6) Er ist sündloser Hoherpriester.

De profug. 20. M I, 562 λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι πάντων, οὐχ ἑκουσίων μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων ἀμέτοχον [1]).

Hebr. 4, 15; 7, 26 χωρὶς ἁμαρτίας — ἀρχιερεὺς ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν, καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος.

7) **Melchisedek ist sein Typus.**

Leg. alleg. III, 26. M I, 103 Ἀλλ' ὁ μὲν Μελχισεδὲκ ἀντὶ ὕδατος οἶνον προσφερέτω etc. — ἱερεὺς γάρ ἐστι λόγος, κλῆρον ἔχων τὰ ὄντα καὶ ὑψηλῶς περὶ αὐτοῦ καὶ ὑπερόγκως καὶ μεγαλοπρεπῶς λογιζόμενος θεοῦ γὰρ ὑψίστου ἐστὶν ἱερεύς.

Hebr. 6, 20 (5, 10) Ἰησοῦς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα.

8) Auch der Gedanke der Elternlosigkeit dieses Hohenpriesters klingt schon bei Philo in der Form der übernatürlichen Abstammung an:

De profug. 20. M I, 562 λέγομεν γὰρ τὸν ἀρχιερέα οὐκ ἄνθρωπον, ἀλλὰ λόγον θεῖον εἶναι ... διότι οἶμαι γονέων ἀφθάρτων καὶ καθαρωτάτων ἔλαχεν πατρὸς μὲν θεοῦ — μητρὸς δὲ σοφίας.

Hebr. 7, 2 ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος.

Die Bezeichnung ἀμήτωρ wendet Philo auf die Sarah an. De ebriet. 14. M I, 365.

Alle diese Berührungen sind nur formaler Art. Der Verfasser des Hebräerbriefes hat die philosophischen Logosspekulationen dazu benutzt, um von Christus das Höchste nur Denkbare aussagen zu können.

Vielleicht läßt sich aber auch ein **Rest der ursprünglichen Logosidee** bei ihm finden.

Wenn er in Kap. 11, 3 den Glaubenssatz ausspricht, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ

1) ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας in De somniis I, 38. M I, 654 darf nicht als Parallele zu Hebr. 3, 1 herangezogen werden, da τῆς ὁμολογίας schon von Mangey als sinnstörender Zusatz aus Hebr. 3, 1 erkannt ist.

βλεπόμενον γεγονέναι, so ist das dieselbe Anschauung, die Philo vertritt.

De sacrific. Abel et Caini 18. M I, 175 *ὁ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον· ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.*

Leg. allegor. I, 9. M I, 47 *τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ ῥήματι ὁ θεὸς ἀμφότερα ποιεῖ, τήν τε ἰδέαν τοῦ νοῦ ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν κέκληκεν· καὶ τὴν ἰδέαν τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν.*

Das Wort Gottes ruft die Welt aus dem Nichts ins Dasein.

Eine direkte Personifikation liegt vielleicht im Kap. 4, 12. 13 vor:

Ζῶν γὰρ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργὴς καὶ τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν.

Zur Erklärung reichen die von Riehm angeführten biblischen Stellen nicht aus. In Jes. 49, 2 werden nur die Worte des Knechtes Gottes mit einem Schwerte und mit Pfeilen verglichen; auch das zweischneidige, scharfe Schwert, das aus dem Munde des Messias kommt (Apok. 1, 16 u. ö.), ist nur ein bildlicher Vergleich aus einer Vision. Von dem *λόγος τοῦ θεοῦ* würde man kaum sagen können, die Christen sollten ihn wie ein Schwert des Geistes in die Hand nehmen (Eph. 6, 17). Vielleicht liegt doch die Lehre Philos vom *λόγος τομεύς* zugrunde.

Quis rer. div. haer. 26. M I, 491 *τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ* (Gottes) *λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμήν, διαιρῶν οὐδέποτε λήγει τὰ αἰσθητὰ πάντα.*

Ἕκαστον μὲν τῶν τριῶν διεῖλε μέσον, τὴν μὲν ψυχὴν εἰς λογικὸν καὶ ἄλογον, τὸν δὲ λόγον εἰς ἀληθές τε καὶ ψεῦδος, τὴν δὲ αἴσθησιν εἰς καταληπτικὴν φαντασίαν καὶ ἀκατάληπτον.

Von sonstigen philosophischen Anschauungen kommt etwa als Parallele noch die Scheidung der Welt in einen *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητικός* in Betracht.

De somniis I, 32. M I, 649 *τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν συσταθέντα κόσμον νοητὸν οὐκ ἔνεστιν ἄλλως καταλαβεῖν ὅτι μὴ ἐκ τῆς τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὁρωμένου τούτου μεταβάσεως.*

Hebr. 9, 9 *ἡ πρώτη σκηνή — παραβολὴ εἰς τὸν καιρὸν τὸν ἐνεστηκότα.*

Hebr. 9, 24 *χειροποίητα ἅγια — ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν.*

Hebr. 10, 1 *ὁ νόμος — σκιὰν ἔχων τῶν μελλόντων ἀγαθῶν.*

2) Historisches.

a) Anschauungen vom Kultus.

Wenden wir uns nach diesen philosophischen Vergleichungspunkten der Ähnlichkeit in der Auffassung der alttestamentlichen Geschichte zu, so finden wir zunächst, daß Philo so gut wie der Hebräerbrief den Hohenpriester nur einmal im Jahre das Allerheiligste betreten läßt, während nach Lev. 16 und nach dem Talmud der Hohepriester zwar nur am Versöhnungstage, aber an diesem einen Tage mehrere Male in das Allerheiligste geht. Ob allerdings das *ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ* vielleicht auch diesen letzteren Sinn haben kann, bleibe dahingestellt.

De monarch M II, 223 *τὰ γὰρ ἔντος ἀόρατα παντὶ τῷ πλὴν ἑνί, τῷ ἀρχιερεῖ καὶ τούτῳ μέντοι δι᾽ ἔτους ἐπιτετραμμένον ἅπαξ εἰσιέναι.*

Leg. ad. Caj. 39. M II, 591 *ἄδυτα, εἰς ἃ ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ ὁ μέγας ἱερεὺς εἰσέρχηται τῇ νηστείᾳ λεγομένῃ ἐνθυμιάσων.*

Hebr. 9, 6. 7 *εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίασιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες, εἰς δὲ τὴν δευτέραν ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεύς.*

Nach dem Alten Testament hat der Hohepriester abgesehen von außerordentlichen Sühnehandlungen (Lev. 4) nur am Versöhnungstage Opfer darzubringen, nach dem Hebräerbriefe wie nach Philo täglich.

De spec. legg. 23. M II, 321 *ὁ ἀρχιερεὺς — εὐχάς τε καὶ θυσίας τελῶν καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν.*

Hebr. 7, 27 ὃς οὐκ ἔχει καθ' ἡμέραν ἀνάγκην, ὥσπερ οἱ ἀρχιερεῖς, πρότερον ὑπὲρ τῶν ἰδίων ἁμαρτιῶν θυσίας ἀναφέρειν, ἔπειτα τῶν τοῦ λαοῦ.

Deutlichere Anklänge zeigt schon die Anschauung vom Opfer. Nach Philo dienen die Opfer der Ungerechten nicht zur Sühne, sondern bewirken nur Erinnerung an die Sünden. Der Hebräerbrief geht nur einen Schritt weiter, wenn er allen Opfern diese negative Wirkung zuschreibt.

De plant. 25. M I, 345 Βωμοῖς γὰρ ἀπύροις, περὶ οὓς ἀρεταὶ χορεύουσι, γέγηθεν ὁ θεός, ἀλλ' οὐ πολλῷ πυρὶ φλέγουσιν, ὅπερ αἱ τῶν ἀνιέρων ἄθυτοι θυσίαι συνανέφλεξαν ὑπομιμνήσκουσαι τὰς ἑκάστων ἀγνοίας τε καὶ διαμαρτίας· καὶ γάρ εἶπέ που Μωυσῆς θυσίαν ἀναμιμνήσκουσαν ἁμαρτίαν. (Philo denkt an Num. 5, 15, wo aber nur vom Eifersuchtsopfer die Rede ist.)

Hiernach vermuten wir bei Philo auch über die auffallende Schilderung der Tempeleinrichtung Aufschluß zu erhalten. In Kap. 9 ist der Altar im Innern des Tempels θυμιατήριον genannt, was bei G nur Rauchpfanne bedeutet, während der Altar bei ihnen θυσιαστήριον heißt. Philo unterscheidet das θυμιατήριον im Inneren von dem im Freien stehenden θυσιαστήριον (De vita Mosis III, 10. M II, 150/1), gibt dem ersteren aber im Heiligsten, nicht im Allerheiligsten seine Stelle gemäß der Schilderung im Alten Testament. Der Hebräerbrief stellt den Altar ins Allerheiligste und weiß außerdem, daß ein Krug mit Manna und der Stab Aarons sich in der Lade befinden. Namentlich das erste ist nicht gut denkbar, wenn er die Tempelbeschreibung Philos in der Vita Mosis kannte.

Es muß also rundweg zugestanden werden, daß an diesem wichtigen Punkte die Parallele zu Philo uns im Stiche läßt.

b) Anschauungen über die Patriarchen.

In den philonischen Gesichtskreis treten wir wieder ein mit der typischen Auffassung der Patriarchen.

Noah gilt als der Gerechte.

Leg. allegor. III, 24. M I, 102 *Ἑρμηνεύεται γὰρ Νῶε ἀνάπαυσις ἢ δίκαιος.*

Hebr. 11, 7 *Νῶε .... τῆς κατὰ πίστιν δικαιοσύνης ἐγένετο κληρονόμος.*

Von Moses wird aus Num. 12, 7 hervorgehoben, daß er treu im Dienste war.

Leg. allegor. III, 81. M I, 132 *καὶ Μωσῆς ἄρχει μαρτυράμενος ὅτι ἐστὶ πιστὸς ὅλῳ τῷ οἴκῳ.*

Hebr. 3, 5 *Μωυσῆς μὲν πιστὸς ἐν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ὡς θεράπων.* (Den genauen Wortlaut hat der Hebräerbrief nach G (Num. 12, 7) verbessert.)

Abrahams Glaubensgehorsam besteht darin, daß er auf Befehl Gottes in unbekanntes Land geht.

Als Erklärung zu Gen. 12, 1 heißt es bei Philo:

De migr. Abrah. 9. M I, 442 *εἰπὼν οὐχ ἣν δείκνυμι, ἀλλ' ἥν σοι δείξω εἰς μαρτυρίαν πίστεως ἣν ἐπίστευσεν ἡ ψυχὴ θεῷ, οὐκ ἐκ τῶν ἀποτελεσμάτων ἐπιδεικνυμένη τὸ εὐχάριστον, ἀλλ' ἐκ προσδοκίας τῶν μελλόντων.*

Hebr. 11, 8 *Πίστει καλούμενος Ἀβραὰμ ὑπήκουσεν ἐξελθεῖν εἰς τόπον ὃν ἤμελλεν λαμβάνειν εἰς κληρονομίαν καὶ ἐξῆλθεν μὴ ἐπιστάμενος ποῦ ἔρχεται.*

Abel redet noch nach seinem Tode.

Quod det. pot. insid. 14. M I, 200 *ὥσθ' ὁ Ἄβελ τὸ παραδοξότατον, ἀνῄρηταί τε καὶ ζῇ· ἀνῄρηται μὲν ἐκ τῆς τοῦ ἄφρονος διανοίας, ζῇ δὲ τὴν ἐν θεῷ ζωὴν εὐδαίμονα· μαρτυρήσει δὲ τὸ χρησθὲν λόγιον* (Gen. 4, 10) *ἐν ᾧ φωνῇ χρώμενος καὶ βοῶν ἃ πέπονθεν ὑπὸ κακοῦ συνθέτου τηλαυγῶς εὑρίσκεται.*

Hebr. 11, 4 *Ἄβελ — ἀποθανὼν ἔτι λαλεῖ.*

c) Der Schwur Gottes bei sich selbst.

Außer diesen Beispielen ist etwa noch die gleiche Begründung des Schwures Gottes bei sich selbst erwähnenswert.

Leg. allegor. III, 72. M I, 127 *ὁρᾷς γὰρ ὅτι οὐ καθ' ἑτέρου ὀμνύει θεός· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ κρεῖττον, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοῦ ὅς ἐστι πάντων ἄριστος.*

C. In der Rhetorik.

Als letzten Vergleichungspunkt kann man sprachliche Ähnlichkeiten anführen.

Zunächst macht Siegfried auf den charakteristischen Wechsel von lehrhaften und paränetischen Stellen aufmerksam, wie er sich etwa De post. Caini 40. M I, 251, Quod deus immut. 24. M I, 289, De agricult. 25. M I, 317 und in Hebr. 2, 1 ff., 3, 1 ff. findet.

Philo hat dieselbe Vorliebe für Rhetorik und elegantes Griechisch.

Ähnliche Gedankengänge sind etwa:

De plant. 16. M I, 340 *ὅσῳ γὰρ ὁ κτησάμενος τὸ κτῆμα τοῦ κτήματος ἀμείνων καὶ τὸ πεποιηκὸς τοῦ γεγονότος.*

Hebr. 3, 3 *καθ' ὅσον πλείονα τιμὴν ἔχει τοῦ οἴκου ὁ κατασκευάσας αὐτόν.*

De profug. 16. M I, 462 *εἰ γὰρ οἱ τοὺς θνητοὺς κακηγορήσαντες γονεῖς ἀπάγονται τὴν ἐπὶ θανάτῳ, τίνος ἀξίους χρὴ νομίζειν τιμωρίας τοὺς τῶν ὅλων πατέρα καὶ ποιητὴν βλασφημεῖν ὑπομένοντας.*

Hebr. 2, 2 f. *εἰ γὰρ ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος ἐγένετο βέβαιος .... πῶς ἡμεῖς ἐκφευξόμεθα τηλικαύτης ἀμελήσαντες σωτηρίας;*

Die Freude an Wortzusammensetzungen teilt Philo mit dem Hebräerbriefe (s. oben).

δοκησίσοφος M I, 605 u. a., *εὐπαράδεκτος* M II, 136, *θαυματοποιός* M I, 330, *θησαυροφυλακεῖν* M I, 338, *ῥᾳδιουργός* M I, 428, *φιλοπραγμοσύνη* M I, 305.

Auch Wortspiele flicht er gelegentlich gern ein, z. B.:

De somniis I, 10. M I *ὅτε γὰρ μάλιστα ἔγνω, τότε μάλιστα ἀπέγνω ἑαυτόν.*

De Abrah. 40. M II, 33 *πόρος γὰρ καὶ ἐν ἀπόροις εὑρίσκεται.*

De plant. 25. M I, 345 *ἄθυτοι θυσίαι.*

Als auffällige Übereinstimmung im Wortschatz führt Bleek u. a. an:

Hebr. 1, 5 σήμερον als Bezeichnung der Ewigkeit.

De profug. 11. M I, 554 σήμερον δέ ἐστιν ὁ ἀπέραντος καὶ ἀδιεξίτητος αἰών.

Leg. alleg. III, 8. M I, 92 ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας τουτέστιν ἀεί· ὁ γὰρ αἰὼν ἅπας τῷ σήμερον παραμετρεῖται.

πρέπει τῷ θεῷ mit nachfolgendem Infinitiv.

Leg. alleg. I, 15. M I, 53 ὅτι πρέπει τῷ θεῷ φυτεύειν καὶ οἰκοδομεῖν ἐν ψυχῇ τὰς ἀρετάς.

Hebr. 2, 10 Ἔπρεπεν γὰρ αὐτῷ (nämlich Gott) τελειῶσαι.

Hebr. 2, 16 δήπου als Versicherungs- und Beteuerungspartikel (findet sich sonst weder im Neuen Testament noch in G, gehört der feineren Gräzität an).

Leg. alleg. I, 3. M I, 45 καὶ μῆνα δὲ καὶ ἐνιαυτὸν ἐνιστάμενος ἀρχὴν δήπου τῶν ἑξῆς ἰόντων ὑποληπτέον.

Hebr. 2, 13 καὶ πάλιν innerhalb eines Zitates.

Quis rer. div. haer. 1. M I, 473. Philo trennt Gen. 15, 2 und 3 durch καὶ πάλιν, läßt dabei freilich die dazwischenliegenden Worte καὶ εἶπεν Ἀβραάμ aus.

Logische Versetzung des πάλιν.

Leg. alleg. III, 9. M I, 93 ὁ δὲ πάλιν ἀποδιδράκων θεὸν ... φησί.

Hebr. 1, 6 ὅταν δὲ πάλιν εἰσαγάγῃ ... λέγει.

μετριοπαθεῖν, der philosophische t. t. zur Bezeichnung der gelassenen Gemütsstimmung des Weisen, bei Philo etwa Leg. alleg. III, 45. M I, 113, ist seiner Bedeutung nach im Hebräerbriefe etwas umgebogen als „Hinneigung zu milder und gemäßigter Beurteilung der menschlichen Vergehungen“.

Hebr. 6, 1 καταβάλλεσθαι θεμέλιον (nicht im Neuen Testament und G).

Hebr. 6, 6 βεβαίωσις Versicherung von Versprochenem.

Hebr. 7, 9 ὡς ἔπος εἰπεῖν bei einer etwas kühnen, nicht buchstäblich zu nehmenden Behauptung.

Hebr. 5, 8. Das sprichwörtliche Wortspiel *ἔμαθεν — ἔπαθεν*, nach Bleek schon bei Herodot, Thukydides, Demosthenes nicht selten, findet sich auch in den verschiedensten Schattierungen bei Philo. Das *γευσαμένους θεοῦ ῥῆμα* in Hebr. 6, 4 ist vielleicht eine Erinnerung an De profug. 25. M I, 566, wo dieses Verbum auf das als Wort Gottes gedeutete Manna angewendet wird; und das so schwierige *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* in Hebr. 13, 13 geht vielleicht auf Quod deter. pot. insid. 44. M I, 221 zurück [1]), wo zum Beweise dafür, daß, wer fern von allem Irdischen sei, Gott schaue, noch Ex. 33, 7 erzählt wird, daß Moses als *ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς τέλειος θεοῦ* das Offenbarungszelt *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* aufschlug.

Schließlich sei noch auf das mit De confus. ling. 32. M I, 430 gleichlautende alttestamentliche Zitat in Hebr. 13, 5 hingewiesen, das sich in dieser Weise in unserem Septuagintatexte nicht auffinden läßt: *οὐ μή σε ἀνῶ οὐδ' οὐ μή σε ἐγκαταλίπω.*

D. Abschließendes Urteil über das Verhältnis des Hebräerbriefes zu Philo.

Wir haben die Verwandtschaft des Hebräerbriefes mit Philo auf alle Weise wahrscheinlich zu machen gesucht, trotzdem bleibt seine Abhängigkeit von Philo problematisch, da wir keine positive Bezeugung dafür haben. Es ist immer mißlich, durch bloße Vergleichung Abhängigkeit zweier Schriftsteller einer vergangenen Zeit konstatieren zu wollen, wenn man nicht genau das Maß der Allgemeinbildung der Zeit kennt. Alle von mir angeführten Anklänge kann ein hartnäckiger Gegner auf diese Allgemeinbildung zurückführen wollen. Außerdem ist die Vorstellung des himmlischen Jerusalem und der zukünftigen Sabbatsruhe palästinensisches Sondergut, das sich mit Philos Philosophie nicht verträgt. Aber gerade an diesen Punkten kann man sich mit größerem Recht auf die Allgemeinbildung berufen. Daß aber der Grad

---

1) *Διότι καὶ Μωυσῆς λαβὼν τὴν αὑτοῦ σκηνὴν ἔξω πήττει τῆς παρεμβολῆς καὶ μακρὰν διοικίζει τοῦ σώματος τοῦ στρατοπέδου· μόνως γὰρ ἂν οὕτως ἐλπίσας ἱκέτης καὶ θεραπευτὴς ἔσεσθαι τέλειος θεοῦ.*

der Bildung, wie wir ihn im Hebräerbriefe aufgefunden haben, nur unter alexandrinischem Einflusse möglich war, daran kann wohl kein Zweifel mehr sein. Ob der Verfasser wirklich den Philo gelesen hat oder nur in der Gelehrtenschule zu Alexandria davon hörte, das bleibt sich für unsere Untersuchung im Grunde gleich. Es genügt, die auffällige Methode des Hebräerbriefes auf ihren alexandrinischen Ursprung zurückgeführt zu haben. Dadurch geschieht der Selbständigkeit des Verfassers durchaus kein Eintrag; im Gegenteil: wir haben nun erst die Möglichkeit erlangt, durch den dogmatischen Panzer hindurchzudringen und dem Verfasser ins Herz zu sehen. Ja, er kann durch die Vergleichung mit Philo eher gewinnen als verlieren. Herrscht bei Philo das philosophisch-ethische Interesse vor, so im Hebräerbriefe das religiös-praktische. Für jenen ist das Alte Testament ein Lehrbuch der Psychologie, für den Hebräerbrief bietet es den Stoff zur Heilsgeschichte; für jenen werden die Gestalten des Alten Testaments blutlose Abstraktionen, im Hebräerbriefe sind es religiöse Persönlichkeiten. Nur das Gewand ist bei beiden dasselbe. Bei jenem steckt ein stoischer Philosoph darin, bei diesem ein Christ, der durch Jesus seine Erlösung gefunden hat. Immerhin liegt die Bedeutung des Hebräerbriefes darin, den breiten Strom alexandrinischer Bildung ins Christentum geleitet zu haben.

Schluß: Fortwirken der allegorischen Methode in der christlichen Kirche.

Die erste nachweisbare Einwirkung des Hebräerbriefes auf die christliche Literatur tritt im sogenannten 1. Klemensbriefe zutage, jenem Briefe der römischen Gemeinde an die korinthische aus der Zeit der domitianischen Verfolgung. Daß Klemens den Hebräerbrief kennt, geht deutlich aus Kap. 36 hervor, wo das erste Kapitel des Hebräerbriefes mehrfach zitiert wird. Durch den ganzen Brief zieht sich eine ähnliche Art des Schriftbeweises hindurch und wir finden dieselbe Art des Zitierens. Wie für den Hebräerbrief, so redet auch für Klemens Christus und der Heilige Geist im Alten Testament (Kap. 22, 1). Immerhin glaubt man die praktischere Betrachtungsweise des Römers durch-

zuspüren: in der Anwendung des Alten Testaments zeigt sich im allgemeinen ein mehr historisches als philosophisches Verständnis; die Personen des Alten Testaments sind Vorbilder des Handelns.

Einen energischen Schritt weiter in die Allegorie hinein tut der Verfasser des Barnabasbriefes, der wahrscheinlich ein Alexandriner ist, jedenfalls ist er durchtränkt von alexandrinischer Gelehrsamkeit. Das charakteristisch Neue an ihm ist sein krasser Antisemitismus trotz der Hochschätzung des Alten Testaments, vor allem des Moses und der übrigen Propheten, worunter David als Dichter der Psalmen eingeschlossen ist. Ob er den Hebräerbrief gekannt hat, ist nicht ganz deutlich. Wenn sich auch Anklänge finden, so ist doch die abweichende Begründung, inwiefern die Christen Erben des alttestamentlichen Bundes seien (Barnab. 13; Hebr. 8), immerhin auffällig. Für uns kommt der Barnabasbrief hier als Träger der allegorischen Methode innerhalb der christlichen Kirche in Betracht und diese Methode ist bei ihm sehr ausgebildet. Die Art des Zitierens ist die bekannte. Ungemein charakteristisch ist die Sicherheit, mit der er den Juden gegenüber das buchstäbliche Verständnis der Schrift für vollkommen verfehlt, das allegorische als das einzig wahre erklärt. Barnab. 10, 12: *ἀλλὰ πόθεν ἐκείνοις* (*ἐκεῖνοι* stete Bezeichnung der Juden bei Barnab.) *ταῦτα νοῆσαι ἢ συνιέναι; ἡμεῖς δὲ δικαίως νοήσαντες τὰς ἐντολὰς λαλοῦμεν ὡς ἠθέλησεν κύριος.* Auf diese Weise entsteht eine ausgedehnte alttestamentliche Christologie und Kreuzesmythologie. Alles wird zu Typen für Christus. Die Opferung Isaaks, die eherne Schlange in der Wüste, der Sündenbock des Versöhnungstages, das Kalb aus Num. 19, Josua = *Ἰησοῦς*, die Beschneidung der 318 Knechte Abrahams: 318 = *IHT* = Jesus am Kreuz. Die Beschneidungs- und Speisegebote sind nur geistig zu verstehen, ihre buchstäbliche Befolgung ist ein Mißverständnis, denn die Schweine stellen sinnliche Menschen dar, die Raubvögel raubgierige, die Wiesel solche, die unkeusche Worte in den Mund nehmen. Die Zweihufer deuten auf den Wandel der Christen in zwei Welten, die Wiederkäuer sind Sinnbilder der Gottesfürchtigen, die Gottes Wort wiederkauen.! Der wahre Sabbat tritt erst nach Verlauf der 6000 Jahre ein (nach

Ps. 90, 4); mit dem Tempel Gottes ist nur das menschliche Herz gemeint.

Diese mannigfache Typik setzt sich in Justins Dialog mit dem Juden Thryphon fort. — Mit Siegfried ihre Verwendung bei den Kirchenvätern zu verfolgen, würde uns hier zu weit führen. Einen gewissen Abschluß erreichte diese Entwickelung in Origenes, der durch seine Kommentare und sein dogmatisches Werk *Περὶ ἀρχῶν* „der Gesetzgeber für die Schrifterklärung in der ganzen alten Kirche“ wurde.

3.

Der Häretiker Eleutherius.

Bekannt gemacht durch

Prof. Dr. **Gerhard Ficker** in Halle a. S.

In seiner kleinen Schrift „De opinionibus haereticorum“ [1]) berichtet Constantinus Harmenopulus in dem von den Messalianern handelnden Abschnitt [2]): *Ταύτης τῆς λύμης* (sc. der Messalianer) *ὑποπλησθεὶς καὶ Ἐλευθέριος ὁ Παφλαγὼν προσεξεῦρε καὶ αὐτοῖς ἄξια ἑαυτοῦ· τὸν μοναχὸν δυσὶ συνευνάζεσθαι γυναιξὶ καὶ χρόνον ἕνα ἐγκρατευσάμενον, τοῦ λοιποῦ καὶ ταῖς συγγενέσιν ἀδεῶς χρῆσθαι, μηδὲν διαστέλλοντα.* Über diesen Häretiker Eleutherius aus Paphlagonien gibt eine Urkunde Auskunft, die hier abgedruckt wird. Auch auf die Gefahr hin, daß sie irgendwo schon publiziert worden ist, teile ich sie mit, weil ihr Inhalt außergewöhn-

1) *Περὶ ὧν οἱ κατὰ καιροὺς αἱρετικοὶ ἐδόξασαν*, abgedruckt bei Migne, Patrologia Graeca 150, 19—30. Eleutherius ist von Walch erwähnt, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien usw. 3, S. 507 f.

2) Migne 150, 25 D.

liches Interesse beansprucht. Sie findet sich in der griechischen Handschrift R I 15 der Klosterbibliothek des Eskorial, fol. 124 bis 128 [1]):

Cod. Escor. Graec. R I 15 fol. 124 a

Ἴσον κρίσεως συνοδικῆς ἐπὶ τοῦ κυροῦ Ἀλεξίου [2]) τοῦ πατριάρχου περὶ τῆς αἱρέσεως Ἐλευθερίου τοῦ ἀπὸ Παφλαγονίας.

Τῆς καθ' ἡμῶν τυραννίδος λυθείσης καὶ τῆς εἰδωλολατρίας καταλυθείσης καὶ τοῦ τῆς θεοσεβείας κηρύγματος πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης κατασπαρέντος, τῆς πρώτης ἐπιχειρήσεως ἀποτυχὼν ὁ κοινὸς τοῦ ἀνθρωπείου πολέμιος γένους ἐφ' ἕτερόν τι μεταβέβηκε πανουργίας μηχάνημα. Εἰδὼς γάρ, ὅτι τοῖς ἅπαξ γευσαμένοις θείας γλυκύτητος καὶ ἐπιγνοῦσι θεὸν ἐπαχθὲς [3]) ἀποστῆναι τῆς ἐκείνου ὁμολογίας, προσχήματι εὐσεβείας καὶ τῆς τῶν θείων γραφῶν γνώσεως μυρίας πλάνας καὶ δόξας τοῖς ἀπὸ Χριστοῦ καλεῖσθαι ἠξιωμένοις ἐνεποίησε καὶ τὸ καλὸν τῆς ἐκκλησίας σῶμα κατέτεμεν, ὡς συμβῆναι ἀντὶ τοῦ καλεῖσθαι ἀπὸ

---

1) Über diese aus dem 12. Jahrhundert stammende, vorzüglich geschriebene Pergamenthandschrift vergleiche Miller, Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial, Paris 1848, p. 8—15. Sie enthält wichtige Aktenstücke zur Geschichte des Patriarchen Alexius von Konstantinopel, die ich nirgends erwähnt oder gedruckt habe finden können. Aber auch andere Stücke, die sie bietet, sind wertvoll. Auf einiges habe ich schon in meinen „Amphilochiana", S. 270, aufmerksam gemacht. Ich hoffe, die Wichtigkeit der von dieser und auch anderen ähnlichen Handschriften gebotenen Stücke in nicht allzu ferner Zeit in einer umfangreicheren Publikation zeigen zu können, und denke nicht, daß meine Beschäftigung mit diesen Urkunden und Handschriften irgendeinem Forscher störend in den Weg treten werde. Handelt es sich doch in der Hauptsache um die bisher nicht gerade mit besonderer Liebe gepflegte Seltengeschichte des byzantinischen Mittelalters! Wie interessant sie ist, kann auch der obige Beitrag zeigen. In einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift hoffe ich noch andere, zum Teil auch aus dem Codex des Eskorial stammende Urkunden zur Geschichte des Patriarchen Alexius veröffentlichen zu können.

2) Alexius Studites, Patriarch von Konstantinopel 1025 bis März 1043, vgl. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ πίνακες*, S. 317—322. Gedeon registriert die von den Patriarchen erlassenen Bestimmungen; die Verurteilung des Eleutherius kennt er nicht.

3) sc. *ἐστίν*.

Χριστοῦ, τῆς πρώτης κεφαλῆς, δι' οὗ τῶν δεσμῶν τῆς ἁμαρ-
τίας ἐλύθημεν, ἐξ ἀνθρώπων ἀνοήτων καὶ τῶν οἰκείων θε-
λημάτων | καὶ ἡδονῶν κατόπιν πορευθέντων ὀνομάζεσθαι. Ἐν- fol. 124 b
τεῦθεν Σίμωνες [1]) καὶ Μαρκίωνες, Οὐαλεντινιανοί τε καὶ Ἐβίονες [2])
καὶ ἡ τῶν Μανιχαίων μιαρὰ καὶ βδελυρὰ αἵρεσις, ἧς πονηρό-
τατον ἔκγονον καὶ ἡ τῶν Μασσαλιανῶν [3]) κακόδοξος πλάνη,
πάντη χωρίζουσα θεοῦ τοὺς ταύτῃ [4]) κατεχομένους οὐ μόνον,
ὅτι καὶ τῆς Μανιχαϊκῆς ἀθεΐας τούτους μετόχους ποιεῖ, ἀλλ' ὅτι
καὶ προσεξεῦρε τούτοις καὶ ἕτερα μιαρώτατα· τόν τε γὰρ νοῦν
τῶν ἀνθρώπων κατέχεσθαι παρὰ τοῦ Σατανᾶ καὶ τῶν ἀγγέλων
αὐτοῦ καὶ τὴν φύσιν τούτων κοινωνικὴν εἶναι τῶν πνευμάτων
τῆς πονηρίας. Ἀλλὰ καὶ ὁ Σατανᾶς φησι καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα
ἐν ἑκάστῳ ἀπαραχωρήτως οἰκοῦσιν ἀνθρώπῳ· διὸ οὔτε τὸ ἅγιον
βάπτισμα τελειοῖ τὸν ἄνθρωπον οὔτε ἡ τῶν θείων μυστηρίων
μετάληψις τοῦ δεσποτικοῦ σώματος, ἀλλ' ἢ μόνη ἡ παρ' αὐτοῖς
σπουδαζομένη εὐχή. Καὶ τί ἂν πάντα τὰ ἐκείνων ληρήματα
καταλέγοιμι; Φείδομαι γὰρ χραίνειν τὰς τῶν εὐσεβῶν ἀκοάς,
ἐπεὶ καὶ φύσει τὰ κακὰ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ φασὶ καὶ τοιαύτην
εἶναι τὴν αἴσθησιν τῆς κοινωνίας τοῦ οὐρανίου νυμφίου τῇ
ψυχῇ, ὁποίας ἂν καὶ γυνὴ αἴσθοιτο ἐν τῇ κοινωνίᾳ τοῦ ἀνδρός.
Ἀλλὰ τί ταῦτα πρὸς τὰς λοιπὰς βλασφημίας καὶ | μυσαρίας; fol. 125 a
Τόν τε γὰρ τίμιον σταυρὸν βδελύττονται καὶ τὴν ἁγίαν θεο-
τόκον οὐ τιμῶσι· τὸν γὰρ Χριστὸν μὴ ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι
λέγουσι· τούς τε βουλομένους τῶν ἰδίων μαθητῶν ἀποιέμνειν
ἐπιτρέπουσιν ἑαυτοῖς· ὀμνύναι τε ἀδεῶς καὶ ἐπιορκεῖν καὶ ἀνα-
θεματίζειν ὑπούλως τὴν αἵρεσιν αὐτῶν, ὅτε βιάζοιντο· καὶ ἄλλας
δή τινας ἀρρητοποιΐας καὶ αἰσχρουργίας, ἃς εἰδεῖεν ἂν οἱ τὰ
ἐκείνων τετελεσμένοι· μηδὲ γὰρ ἔλθοι τούτων εἰς πεῖραν ποτέ
τις πιστῶν μηδὲ συναρμοσθείη τις μέχρις ὁρμῆς καὶ κινήματος.

Ταύτης τῆς πλάνης μετέσχε πλουσίως καὶ Ἐλευθέριος, ὃς ἐκ
τῆς Παφλαγόνων ὥρμητο χώρας. Ἐπεχωρίασε δὲ ὡς μὴ ὤφειλε
τῇ τῶν Λυκαόνων ἐπαρχίᾳ καὶ τοὺς ἁπλουστέρους ἀπατήσας καὶ

1) Korrigiert von späterer Hand aus σίμονες.
2) Das Ε von späterer Hand auf Rasur.
3) Das eine σ von späterer Hand über der Zeile.
4) Die Handschrift kennt kein ι subscriptum.

τὸν λύχνον τῷ κωδίῳ περικαλύψας καὶ εὐλαβὴς εἶναι πιστευθεὶς πειθηνίους ἔσχε πρὸς ἅπαντα. Ἔνθεν τοι καὶ μοναστήριον συστησάμενος, ὃ Μωρόκαμπος φερωνύμως ὠνόμασται, — μωρὰς γὰρ κεφαλὰς ἐκτρέφει καὶ τοῦ ἐναντίου πνεύματος ὑποπίμπλησι· κάπις γὰρ ἡ κεφαλὴ παρὰ Ῥωμαίοις καὶ κάπος τὸ πνεῦμα[1]) —
fol. 125 b *τοὺς φοιτῶντας ὑποδεχόμενος | πρὸς ἀπωλείας κατῆγε βάραθρον. Καὶ ἠγνοήθη μὲν ἐπὶ πολύ· οὐ μὴν εἰς τέλος διέλαθεν. Ἐγνώσθη τε γὰρ τοῖς τῆς ἐκκλησίας προβόλοις καὶ τῆς κοινωνίας κεχώριστο. Διότι πρὸς τὴν σύνοδον μετακληθεὶς φυγὰς ᾤχετο. Οὗτος τοίνυν ταῖς τῶν Μασσαλιανῶν*[2]) *μυσαρίαις προσεξεῦρε καὶ ἕτερα αἰσχρουργήματα. Νενομοθέτηκε γὰρ τὸν μοναχὸν δυσὶ συνευνάζεσθαι γυναιξὶ καὶ χρόνον ἕνα ἐγκρατῶς ζῆν τὸν τὰ ἐκείνου τετελεσμένον καὶ τὸ ἐντεῦθεν ἀδεῶς χρῆσθαι ταῖς ἡδοναῖς καὶ ταῖς μίξεσι, διαστέλλοντα μεταξὺ συγγενίδων καὶ τῶν ἔξωθεν οὐδαμῶς*[3])· *ἀδιάφορον γὰρ εἶναι τοῦτο καὶ οὐ κεκωλυ-*

---

1) Es braucht kaum darauf aufmerksam gemacht zu werden, daß die merkwürdige Bildung *κάπις* sich herleitet von irgendeinem lateinischen Ausdrucke, der in die griechische Rechtssprache übergegangen war, wie etwa *Ἰνκάπιτα* oder *Κάπιτις διμινουτίων*, bei Psellus, *περὶ καινῶν λέξεων*; Psellus ed. Boissonade, Norimbergae 1838, p. 114. 115. Für *κάπος* = *πνεῦμα* weiß ich keine Erklärung. Hesychii Alexandrini Lexicon rec. Schmidt II, p. 408: *κάπος· ψυχή, πνεῦμα.* Étymologicon Magnum rec. Th. Gaisford, Oxonii, 1848, 489, 43: *κάπος δέ ἐστι τὸ πνεῦμα*; vgl. 489, 53. 492, 34. 536, 11.

2) Das eine σ von späterer Hand über der Zeile.

3) Es bedarf keines Beweises, daß es diese Worte sind, die Constantinus Harmenopulus für seine Notiz über Eleutherius benutzt hat, und daß kein Grund zu der Annahme vorhanden ist, es hätte ihm noch irgendeine andere Urkunde vorgelegen. Auch für seine Angaben über die Messalianer ist er der obigen Urkunde gefolgt, wie ein Vergleich des Wortlautes und vor allen Dingen auch der Reihenfolge der Angaben in beiden Schriftstücken zeigt. Er schreibt Migne 150, 25 CD: *Οἱ Μασαλιανοὶ τὰ τῶν Μανιχαίων νοσοῦντες προσεξεῦρον καὶ ἄλλ' ἄττα μιαρώτερα. Τὸν γὰρ νοῦν τῶν ἀνθρώπων ὑπὸ τῶν δαιμόνων κατέχεσθαι λέγουσι· τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν τῶν δαιμόνων εἶναι κοινωνικήν·* (den in obiger Schrift an dieser Stelle befindlichen Satz *Ἀλλὰ καὶ ὁ Σατανᾶς — οἰκοῦσιν ἀνθρώπῳ* bringt Constantinus in anderer Form erst später; Migne 150, 28 A) *τὸ βάπτισμα μὴ τελειοῦν τὸν ἄνθρωπον, μηδὲ τὴν μετάληψιν, ἀλλὰ μόνην τὴν παρ' αὐτοῖς εὐχήν. Φύσει εἶναι τὰ κακὰ ἐν ἡμῖν. Τῆς κοινωνίας τοῦ νυμ-*

μένον παρὰ τῆς φύσεως. Ὅθεν οἶμαι καὶ τοὺς πολλοὺς ἐφειλκύσατο διὰ τὸ ἄνετον καὶ πρὸς ἡδυπαθείας ἐλεύθερον. Ἀλλ' ὁ μὲν τὰς ἁμαρτίας ἔχων προδήλους καὶ προαγούσας εἰς κρίσιν, οὐ μόνον δέ, ἀλλὰ καὶ ἐπακολουθούσας αὐτῷ, χωρεῖ πρὸς τὰ ἐκεῖθεν δικαιωτήρια· οἱ δὲ τῆς ἐκείνου λύμης σπασάμενοι ἀδιόρθωτοι μεμενήκασι. Καίτοι ἔδοξαν μεταβαλεῖν τὸν τρόπον ἐπὶ Πολυεύκτου τοῦ μακαριωτάτου πατριάρχου [1]) *καὶ Φωκᾶ τοῦ ἱερωτάτου μητροπολίτου Ἰκονίου* [2]) *λίβελλον δόντες καὶ μεθ' ὑποκρίσεως τὴν πλάνην ἐξομοσάμενοι | ὡς αὐτὸ ἐκεῖνο φαίνεται δια-* fol. 126 a

---

φίου αἰσθάνεσθαι τὴν ψυχήν, ὡς ἡ γυνὴ αἰσθάνεται τῆς τοῦ ἀνδρὸς συνουσίας. Τὸν σταυρὸν βδελύσσονται. Τὴν θεοτόκον οὐ τιμῶσιν, οὐδὲ τὸν Πρόδρομον καὶ Βαπτιστὴν Ἰωάννην, οὐδὲ τοὺς ὁσίους, εἰ μὴ μόνον τοὺς μάρτυρας· (diese Worte *οὐδὲ τὸν — μάρτυρας* hat die obige Schrift nicht; sie hat dafür *τὸν γὰρ Χριστὸν μὴ ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι λέγουσι.* Woher Constantin diese Angaben hat, habe ich nicht ermitteln können.) *Οἱ βουλόμενοι ἀποτέμνονται. Λύουσι τοὺς γάμους* (diese Worte hat die obige Schrift nicht), *ὀμνύουσιν ἀδεῶς, ἐπιορκοῦσιν. Ἀναθεματίζουσι τὴν αἵρεσιν αὐτῶν.* Und nun folgen die oben mitgeteilten Worte über den Paphlagonier Eleutherius. Darauf gibt er noch einen dürftigen Auszug aus dem 26. Titel der „Panoplia dogmatica" des Euthymius Zigabenus, Migne, 130, 1273. 1277. 1276 D. 1285. 1288 D. Hieraus (1289 A) hat er wohl auch die Worte *Λύουσι τοὺς γάμους* entnommen. Er schließt mit den Sätzen: *Οἱ αὐτοὶ καὶ Οὐαλεντινιανοὶ καλοῦνται, ὅτι κατὰ τοὺς χρόνους Οὐαλεντίνου καὶ Οὐάλεντος ἡ τούτων ἐβλάστησεν αἵρεσις. Λέγονται δὲ καὶ Βογόμιλοι.* Während er die Zeitangabe Euthymius verdankt (1273 B), ist die Bezeichnung der Messalianer als Valentinianer wohl auf unsere Schrift zurückzuführen. Euthymius hat viele seiner Angaben gemeinsam mit dem Presbyter Timotheus; andere aber stimmen mit denen des Johannes Damascenus überein. Es ist wohl anzunehmen, daß er auf die gemeinsame Quelle beider zurückgreift. Das Abhängigkeitsverhältnis verdient genau untersucht zu werden; aber es ist sehr schwierig, die Untersuchung vorzunehmen, da wohl keine griechischen Schriften bisher schlechter ediert worden sind als die, welche von den Häretikern handeln.

1) Polyeuktus war Patriarch von Konstantinopel vom 3. April 956 bis 16. Januar 970; vgl. Gedeon, *Πατριαρχικοὶ πίνακες*, S. 307—309. Gedeon weiß von den oben berichteten Vorgängen nichts.

2) Der Metropolit Phokas von Ikonium ist mir noch nirgends begegnet; er wird von Le Quien, Oriens Christianus I, 1072 nicht erwähnt und müßte dort vor Basilius, der für das Jahr 997 bezeugt ist, eingeschoben werden.

λαμβάνον τὸ τηνικαῦτα ἀπολυθὲν ὑπόμνημα καὶ ὁ λίβελλος. Ἀλλ' ἔμεινεν ὁ Αἰθίοψ μετὰ τὴν ἔκπλυσιν καὶ ὁ καρκῖνος πρὸς πορείαν λοξὸς καὶ ὁ χαμαιλέων ἀμέτοχος τῆς λευκότητος, κἂν πάσας τὰς λοιπὰς χρόας εὐχερῶς μιμεῖται καὶ περιτίθεται. Καὶ οὗτοι πρὸς ὀρθοδοξίαν καὶ θεοσέβειαν ἀμετάβλητοι· ἐκεῖνόν τε γὰρ περιεῖπον καὶ μετὰ θάνατον ἔνδοθεν τοῦ ναοῦ θάψαντες καὶ ὕμνους εἰς αὐτὸν συνθέντες ᾖδον καὶ εἰκόνας αὐτοῦ ἐτίμων· καὶ τοὺς πολλοὺς ἔπειθον τοῦτον σέβεσθαι, ἕως Κωνσταντῖνος, ὁ θεοφιλέστατος μητροπολίτης Σίδης [1]), ἱερὸς καὶ λόγιος ἀνὴρ καὶ ζηλωτὴς καλῶν ἔργων, τὴν πλάνην τούτων φωράσας ἐπὶ τὸ συνοδικὸν αὐτοὺς δικαστήριον εἵλκυσε καὶ διήλεγξε τὰς ἀθέσμους [2]) αὐτῶν πράξεις παραγυμνώσας τῷ λόγῳ. Ἔφησε γάρ· ὥς ποτε θνήσεως ἐπιγενομένης τοῖς ἀλόγοις ζώοις μοναχός τις, ὁ τῆς αἱρέσεως ταύτης διδάσκαλος, ἀσχάλλουσι τοῖς ἀγροίκοις καὶ λυπουμένοις ἐπὶ τῇ τῶν κτηνῶν ἀπωλείᾳ συνεβούλευσε — τῆς ἀνοχῆς σου, Χριστέ — τὸν τίμιον σταυρὸν ἐπὶ ταῖς διεξόδοις τῶν ἐπαύλεων θεῖναι καὶ ὑπ' αὐτῶν καταπατηθῆναι ποιῆσαι ὡς οὕτω λῆξαι μελλούσης τῆς θεηλάτου μάστιγος. Οὗ καὶ γενομένου ἄρδην ἀπώλοντο ἅπαντα, τῆς θείας δίκης ἐνταῦθα μὴ ἀνασχούσης· ἔνθα πολλοῖς ἔμελλεν ἡ ἀνοχὴ βλάβην ἐπενεγκεῖν· | fol. 126 b καί τισι δὲ ἀροτριῶσι δυσὶν ἐντυχεῖν καὶ διερωτῆσαι, εἰ τὰ τοῦ Ἐλευθερίου ἀσπάζονται δόγματα κἀκεῖνον σέβονται, καὶ τούτους μάλα προθύμως ὁμολογῆσαι αὐτόν τε τιμᾶν καὶ τοῖς ἐκείνου ἐγκαλλωπίζεσθαι δόγμασιν. Ἄξιον δὲ κἀκεῖνο προσθεῖναι τοῖς εἰρημένοις, ὃ Σέργιος, ὁ περιφανέστατος πρωτοσπαθάριος [3]) καὶ

---

1) Dieser Bischof von Side ist bekannt aus den Unterschriften unter zwei Erlassen des Patriarchen Alexius vom Jahre 1027 und 1028 (Le Quien I, p. 1000; Rhalles & Potles, *Σύνταγμα τῶν κανόνων*, 5, Athen 1855, S. 24. 32). Sein Name steht auch in der Denkschrift einer Synode vom Jahre 1030, die unter Alexius in Sachen der Jakobiten abgehalten wurde; sie ist, soviel ich weiß, noch unbekannt, aber höchst wichtig; ich werde sie bald veröffentlichen können.

2) *ἀθέσμους* von späterer Hand nachgezogen; man kann nicht erkennen, was unter dem Worte stand.

3) Die Handschrift hat für dieses Wort die Abkürzung $\overset{\theta}{\alpha}'$; merkwürdigerweise fehlt die Abkürzung in Gardthausens „Griechischer Paläographie". Man vergleiche Ducange, Glossarium, Appendix, col. 81; vgl. col. 4.

ἔπαρχος [1]), τούτων ἐξεταζομένων διηγήσατο· Τὰς τοῦ θέματος κρίσεις τῶν ἀνατολικῶν φησι διέποντός μου ὁ ἐπίσκοπος Τζιλούγρων [2]) συνήθης μοι ἐγεγόνει· καί ποτε λόγου κινηθέντος περὶ

---

1) Über diesen Sergius kann ich keine Auskunft geben. In der in Anmerk. 1, S. 596, genannten Urkunde vom Jahre 1030 wird unter den (nach den Erzbischöfen) aufgeführten πολιτικοὶ ἄρχοντες an zweiter Stelle genannt: Σέργιος πρωτοσπαθάριος, ὁ τηνικαῦτα μὲν κουαίστωρ, νυνὶ δὲ ἔπαρχος. Es liegt kein Grund vor, diesen Sergius mit dem oben genannten nicht zu identifizieren. Er war also 1030 Stadtpräfekt, vorher κριτὴς τῶν ἀνατολικῶν und dann Quästor. Die Sache ist wichtig für die Bestimmung der Zeit der oben abgedruckten Urkunde und der in ihr berichteten Vorgänge. — Ich will nicht behaupten, daß ich mir durchweg ein richtiges Bild von den Ämtern, die Sergius bekleidet hat, und ihrer Stufenfolge gemacht habe. Ich habe mich zu belehren versucht durch Codini Curopalatae de officialibus palatii Constantinopolitani, ed. J. Bekker, und den auch in der Bonner Ausgabe abgedruckten Bemerkungen Gretsers und Goars p. 10. 11. 189 (ἔπαρχος); 198 (Migne 157, 32. 207. 218); A. Rambaud, L'empire grec au dixième siècle, Paris 1870, p. 200f.; Ch. Diehl, Études byzantines, Paris 1905: „la civilisation byzantine“, p. 116. 120. 122f. 124. Namentlich H. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung, in den Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, 18. Band, Nr. V, Leipzig, Teubner 1899, ist mir von hohem Werte gewesen.

2) Mit diesem Namen weiß ich nichts anzufangen; ich glaube nicht, daß ich die Handschrift falsch gelesen habe. Auch Andreas Darmarius, von dessen Hand die Vatikanische Bibliothek eine Kopie der Handschrift des Eskorial besitzt (in Cod. Vatic. Graec. 1187), hat τζιλούγρων gelesen. Wahrscheinlicher ist es, daß wir es nicht mit dem Namen des Bischofs, sondern mit dem einer Bischofsstadt zu tun haben. Aber welche sollte das sein? Nach den Angaben der obigen Schrift muß sie im θέμα τῶν ἀνατολικῶν gelegen haben. Da der Metropolit von Side in Pamphylien die Anhänger des Eleutherius vor sein synodales Gericht zieht und da die Weihe der aus ihnen hervorgegangenen Priester dem Bischof von Lystra in Lykaonien übertragen wird (vergleiche den Schluß der Schrift), so darf wohl vermutet werden, daß eine Stadt gemeint ist, die etwa im Südwesten von Lykaonien lag. Aber in den Listen der Bischofsstädte von Lykaonien usw. habe ich keinen Namen finden können, der auch nur annähernd dem Worte Τζιλούγρων entspräche. Man wird eine schwere Verderbnis anzunehmen haben. Ich dachte daran, daß etwa der Schreiber die Zeichen für τῶν Λύστρων in Τζιλούγρων verlesen hätte; aber diese Vermutung ist deswegen nicht erlaubt, weil unsere Schrift am Ende von einem ἐπίσκοπος Λύστρας spricht. Man könnte auch denken, daß τῶν Ἰλίστρων verlesen worden ist.

τούτων ἐκ μέσης στενάξας καρδίας ἤρξατο λέγειν οὕτως· ἐμοί φησι συνήθεια ἐγένετο πρὸς τὸν νεόφυτον καὶ συνεχῶς ἐφοίτων πρὸς αὐτόν· ἐν μιᾷ οὖν τῶν ἡμερῶν ἔν τινι τόπῳ ἡσύχῳ ἀπολαβών με καὶ κύκλον κατὰ γῆς διαγράψας μέσον τούτου καθεσθῆναι πεποίηκε καὶ προετρέψατο τὰ πεπραγμένα ἐξομολογήσασθαι· ἐμοῦ δὲ ὑπακούσαντος καὶ τὸ κελευσθὲν πεποιηκότος οὗτος ὥσπερ ἔνθους γενόμενος διανοῖξαί μοι τὸ στόμα προσέταττεν· ὡς δὲ τὴν αἰτίαν ἐζήτουν μαθεῖν, ἀπεκρίνατο· ἵν' ἐντὸς τούτου πτύσαντός μου σωματικῶς θεάσῃ ἐπὶ σὲ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐρχόμενον· ἐγὼ δὲ τὸ τοῦ ἐπιτάγματος ἄτοπον μὴ ἐνεγκὼν ἀναστὰς καὶ τὰ ὦτα συσχὼν ὑπεχώρησα τοῦτον καταλιπών. Ταῦτα τοίνυν παρὰ τοῦ ἐπισκόπου ἀκηκοὼς τὴν ἀναισθησίαν τῶν ἀθλίων τεθαύμακα· οὗτοι δὲ ὑπὸ τοῦ διαβόλου τοὺς τῆς καρδίας ὀφθαλfol. 127 a μοὺς τυφλωθέντες | οὐ δύνανται διαβλέψαι πρὸς τὸ τῆς ἀληθείας φῶς. Μετὰ γοῦν τινα χρόνον πρός με Γρηγορίου τοῦ καθηγητοῦ παραγεγονότος καὶ πρὸς ὁμιλίαν ἐλθεῖν ἀξιοῦντος οὐκ ἠνεσχόμην τοῦτο ποιῆσαι, ἀλλ' ἔφην πρὸς αὐτόν· „Αἱρετικοῖς ὁμιλεῖν καὶ χαῖρε διδόναι παρὰ τῆς ἐντολῆς κεκωλύμεθα· ἄπελθε τοίνυν καὶ τὸν ἀρχηγὸν τῆς κακοδοξίας τῆς ἐκκλησίας ἐκβαλὼν ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ῥίψον καὶ πυρὶ τὰ βιβλία τὰ εἰς αὐτὸν πεποιημένα παράδος [1]) καὶ τὰς εἰκόνας ἐκείνου ἀπόξεσον· καὶ τότε καὶ ὁμιλίας σε ἀξιώσω καὶ παρρησίας μεταδώσω καὶ οὐκέτι ἀποστραφήσομαι.“ Ὑπέσχετο οὖν ὁ μοναχὸς προθύμως τοῦτο ποιῆσαι καὶ τηνικαῦτα προσηκάμεθα αὐτόν. Ὁ δὲ μοναχὸς Γρηγόριος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ πρὸς ταῦτα ἀντιλέγειν οὐκ εἶχον, κατετίθεντο δὲ καὶ τὸ λείψανον ἐκείνου ἐν ἑτέρῳ τινὶ ναῷ μεταθεῖναι ἐν ὄρει τυγχάνοντι καὶ τὰ βιβλία πυρὶ παραδοῦναι καὶ τὰς εἰκόνας αὐτοῦ διαξέσθαι καὶ διδασκαλίαν αὐτοῦ ἀποστραφῆναι. Ἀλλ' ἐπεὶ μία καὶ τοῦτό ἐστιν αὐτοῖς ἐντολή, τὸ καὶ ἀναθεματίζειν προθύμως ἐν καιρῷ περιστάσεως ὀμνύειν τε ἀδεῶς καὶ τὸν μετάμελον ὑποκρίνεσθαι, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ καὶ τοῖς ἐνδοξοτάτοις ἄρχουσι τῆς συγκλήτου ἀπεσταλμένοις παρὰ τοῦ γαληνοτάτου βασιλέως ἡμῶν ἢ μεταστῆναι τοῦ μοναστηρίου καὶ ἐν ἑτέροις ἀποκαταστῆναι ὀρθοδόξοις δηλαδὴ καὶ μοναχοὺς ἔχουσιν ἢ δέξασθαι καθηγούμενον

1) Die beiden α auf Rasur und nachgezogen.

ὀρθόδοξον πρὸς τὸ τῆς ἀληθείας φῶς ὁδηγήσοντα | fol. 127 b ἀσφαλίσασθαί τε ἐν τῷ εὐαγεῖ χαρτοφυλακίῳ καὶ τὴν πλάνην ἐξομόσασθαι καὶ ἐπ᾽ ἐκκλησίᾳ [1]) τὸν Ἐλευθέριον ἀναθέματι καὶ τὰ τούτου καθυποβαλεῖν δόγματα καὶ τοῦ εὐκτηρίου τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐκβαλεῖν καὶ θάψαι, καθὰ δὴ νενομισμένον ἐστί· καὶ εἴπερ πεῖραν ἀκριβῆ δοῖεν προϊόντος τοῦ χρόνου τῆς ἑαυτῶν πρὸς τὸ βέλτιον ἀλλοιώσεως, δεχθῆναί τε παρὰ τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας καὶ εἶναι κοινωνικούς· τούτου αὐτοῦ φυλαχθησομένου καὶ ἐν τοῖς λοιποῖς μοναστηρίοις [2]), ἃ κέλλια οὗτοι κατονομάζουσιν ἐν, διαφόροις ἐπαρχίαις τυγχάνειν· μελήσειε δὲ περὶ τούτου τοῖς κατὰ τὸν τόπον θεοφιλεστάτοις μητροπολίταις καὶ ἐπισκόποις. Ὁ γὰρ ἀποστρέψας ἁμαρτωλόν φησιν ἐκ πλάνης ὁδοῦ αὐτοῦ σώσει ψυχὴν ἐκ θανάτου καὶ καλύψει πλῆθος ἁμαρτιῶν [3]). Ἄσμενοι δὲ οἱ μοναχοὶ τὰ διορισθέντα ἐδέξαντο καὶ τὸν Ἐλευθέριον ἀνεθεμάτισαν καὶ τὰ ἐκείνου μυσαρὰ δόγματα. Ἐπεὶ δὲ προφάσει τοῦ δέχεσθαι τοὺς τῶν μετανοούντων λογισμοὺς πολλοὺς ἐξηπάτησαν καὶ τῆς λύμης μετέδωκαν, μὴ τοῦ λοιποῦ δέχεσθαι ἐξαγορείας [4]) ὡρίσθησαν, ἀλλὰ καὶ τοὺς τεταριχευμένους καὶ ἁγίους νομισθέντας, διὰ τὸ διαμεῖναι τὰ σώματα ἀδιάλυτα, εἰς ἀπάτην τῶν ἁπλουστέρων, τῇ γῇ παραδοῦναι, καὶ μηκέτι τοιοῦτό τι τολμᾶν. Τούς γε μὴν ἐκ τούτων εἰς ἱερωσύνην ἔρχεσθαι μέλλοντας, μαρτυρίας ἐπ᾽ αὐτοῖς προβαινούσης κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου διάταξιν [5]) οὐ μόνον παρὰ τῶν σὺν αὐτοῖς ἀσκουμένων, ἀλλὰ καὶ παρὰ τῶν ἔξωθεν [5]), φανερῶς χειροτονεῖσθαι παρὰ τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Λύστρας — ἐκείνῳ γὰρ τοῦτο ἀνατιθέαμεν — πολυπραγμονοῦντος δηλαδὴ τὰ περὶ τοῦ βίου καὶ τοῦ τρόπου αὐτῶν | fol. 128 a καὶ τῆς ὀρθότητος τῶν δογμάτων καὶ τοῖς ἀξίοις [6]) εὑρισκομένοις χεῖρας ἐπιτιθέναι καὶ διδόναι τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωμα. Ταῦτα ἐκρίθη προκαθημένου τοῦ ἁγιωτάτου ἡμῶν δεσπότου καὶ οἰκουμενικοῦ πατριάρχου καὶ συνεδριαζόντων αὐτῷ θεοφιλεστάτων μητροπολιτῶν.

---

1) Handschrift: ἐκκλ^ή,. 2) Handschrift: μ̊,μ̊,.
3) Jak. 5, 20. 4) Korrigiert aus ἐξαγορίας.
5) Vgl. 1 Tim. 3, 7. 6) Vat. Gr. 1187 bietet sinnwidrig: ἀναξίοις.

Der Patriarch Alexius oder wer der Verfasser dieser einer Denkschrift ähnlichen Synodalentscheidung sein mag, hat die Charakteristik der Messalianer aus des Johannes Damascenus „Liber de haeresibus" entnommen [1]). Die entsprechenden Sätze lauten: *β'. Ὅτι ὁ Σατανᾶς καὶ οἱ δαίμονες κατέχουσι τὸν νοῦν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ἡ φύσις τῶν ἀνθρώπων κοινωνική ἐστι τῶν πνευμάτων τῆς πονηρίας. γ'. Ὅτι συνοικοῦσιν ὁ Σατανᾶς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ... δ'. Ὅτι οὐδὲ τὸ βάπτισμα τελειοῖ τὸν ἄνθρωπον, οὔτε ἡ τῶν θείων μυστηρίων μετάληψις καθαρίζει τὴν ψυχήν, ἀλλὰ μόνη ἡ παρ' αὐτοῖς σπουδαζομένη εὐχή* [2]). *ιγ'. Ὅτι φύσει τὰ κακά. η'. Ὅτι δεῖ τὴν ψυχὴν τοιαύτης αἰσθέσθαι τῆς κοινωνίας τοῦ οὐρανίου νυμφίου, οἵας αἰσθάνεται ἡ γυνὴ ἐν τῇ συνουσίᾳ τοῦ ἀνδρός* [3]). *Ἐπιτρέπουσι δέ τινες αὐτῶν τοῖς βουλομένοις ἀποτέμνειν τὰ ἑαυτῶν φυσικὰ μόρια ... Ὄμνυσι* (!) *δὲ ἀδεῶς καὶ ἐπιορκοῦσιν· ἀναθεματίζουσί τε ὑπούλως τὴν αἵρεσιν αὐτῶν* [4]). Ebenso stimmt mit Kanon *ιζ'* des Johannes: *ὅτι δυνατόν φασι δέξασθαι αἰσθητῶς τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸν ἄνθρωπον ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ πάσῃ ἐνεργείᾳ* [5]) zusammen die Erzählung unserer Schrift (S. 598, 7 ff.), daß Eleutherius *ἔνθους γενόμενος* [6]) den Bischof aufgefordert habe, den Mund zu öffnen,

---

1) Migne 94, 729—738. Es ist zu erwähnen, daß Johannes auch Theodorets Erzählung (hist. eccles. IV, 10, Migne 82, 1141—1146) wiedergibt.

2) Migne 94, 729.

3) Migne 94, 732 A. Bringt man die Anschauungen der Messalianer, wie ich es für richtig halte und wie es auch Bonwetsch tut in der Realenzyklopädie 12 [3], S. 662, 38 ff., mit den Gedanken der griechischen Mystik in Zusammenhang, so sieht man, daß ihr die Vorstellung von dem fühlbaren Genuß der Vereinigung der Seele mit dem himmlischen Bräutigam nicht fremd gewesen ist; vgl. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte II [3], S. 12, Anm. Der 8. Satz des Johannes ist auch von dem Presbyter Timotheus wiedergegeben, de receptione haereticorum, Migne 86, 1, 48 C. — Bis hierher reicht in unserer Schrift die Wiedergabe der Sätze, die, wie Johannes sagt, einer Schrift der Messalianer entnommen sind.

4) Migne 94, 736 A.

5) Migne 94, 732 B; vergleiche 729 B. 733.

6) Vergleiche die Bezeichnung *Ἐνθουσιασταί* für die Messalianer und ihre Erklärung bei Theodoret, wie sie Johannes aufgenommen hat, 736 B.

damit er (der Bischof), wenn er (Eleutherius) hineinspucke, den Heiligen Geist körperlich auf sich kommen sehe. Die Erzählung soll dem Nachweise dienen, daß Eleutherius ein Messalianer sei. Aber einige Angaben über die Messalianer hat unser Autor nicht Johannes entnehmen können: ihre Ableitung von den Manichäern findet sich in Johannes' Bericht über die Messalianer nicht; ebensowenig die Worte: *τὸν τίμιον σταυρὸν βδελύττονται καὶ τὴν ἁγίαν θεοτόκον οὐ τιμῶσι· τὸν γὰρ Χριστὸν μὴ ἐξ αὐτῆς σαρκωθῆναι λέγουσι.* Der letzte Satz ist wohl nur eine Konsequenz aus der Anschauung von ihrem manichäischen Charakter [1]); damit ist im Grunde bereits die Mißachtung der *θεοτόκος* und des Kreuzes gegeben gewesen. Aber hier wirken wohl schon Vorstellungen ein, die von der Anschauung von dem Zusammenhange der Paulikianer mit den Messalianern genommen sind. Man kann auch darauf hinweisen, daß nach Johannes' von Odzun Schrift gegen die Paulikianer sich Bilderstürmer den Messalianern zugesellt haben sollen [2]); aber dies Zeugnis will doch für unsere Häretiker nicht viel besagen, ganz abgesehen davon, daß unsere Schrift von den Verehrern des Eleutherius ausdrücklich berichtet, sie sängen Hymnen auf ihn und ehrten Bilder von ihm [3]). Es wird richtiger sein, anzunehmen, daß man im 11. Jahrhundert, wo man wie hier die Charakterisierung der Messalianer geschriebenen Büchern entnahm, leicht dazu kommen konnte, ihnen auch Verabscheuung des Kreuzes und Mißachtung der *θεοτόκος* nachzusagen, zumal man doch eine Ahnung von dem Zusammenhange von Messalianern und Paulikianern haben mußte und noch dazu von den vermeintlichen Anhängern des Eleutherius wußte, daß sie zur Abwehr ihres Unglücks das Kreuz mit Füßen getreten hätten [4]).

---

1) Auch Johannes Damasc. de haeresibus liber c. 66, Migne 94, 717 A, berichtet von der Anschauung der Manichäer: *Χριστὸν δοκήσει πεφηνέναι καὶ πεπονθέναι.*

2) Vgl. Bonwetsch in der Realenzyklopädie 12³, S. 664, 31 ff. (Johannis Philosophi Ozniensis opera, ed. J. B. Aucher, Venedig 1834, p. 89).

3) S. 596, 8 f.

4) S. 596, 18; vgl. Georgius monachus, Chronicon, ed. de Boor, II,

Nicht aus Johannes Damascenus stammt ein anderer Zug, den der Autor zwar nicht zur Charakterisierung der Messalianer im allgemeinen verwendet, der aber doch dem Nachweis dienen soll, daß Eleutherius ihnen zuzurechnen sei: er will in Ekstase geraten, dem Bischof in den Mund spucken, damit dieser den Heiligen Geist leibhaftig auf sich kommen sehe [1]). Es wird ihnen oftmals nachgesagt, daß sie dem sputum oder wenigstens dem Spucken eine besondere Bedeutung beigemessen haben. Theodoret sagt [2]): Ἐξιέναι δέ φασι τὸν ἔνοικον δαίμονα διὰ κορύζης καὶ τῶν περιττωμάτων τοῦ πτύσματος [3]). Etwas weniger realistisch ist die Sache schon gewendet bei dem Presbyter Timotheus: Λέγουσιν ὅτι μόνη ἡ ἐκτενὴς προσευχὴ διώκειν δύναται τοῦτον τὸν δαίμονα· διὰ χρέμψεως καὶ ἀποπτύσεως τοῦ προσερχομένου (προσευχομένου), φυγαδευομένου τούτου τοῦ δαίμονος ὡς καπνοῦ ὁρωμένου ἢ ὡς ὄφεως ἐν τῷ ἐκπορεύεσθαι· καὶ ὅτι τοῦτον

p. 722, 7 ff. 20. 723, 1 ff. Zu dem Ausdruck καταπατηθῆναι τὸν τίμιον σταυρόν ist zu vergleichen des Euthymius Zigabenus Erzählung: die Paulikianer legen Schwerkranken ein Holzkreuz auf; ἔπειτα τυγχάνοντες τῆς ἰάσεως διαθλῶσι τοῦτον ἢ συμπατοῦσι καὶ ἀποῤῥίπτουσιν. Migne 130, 1197 A B. Auch was Euthymius von den Phundagiaten (= Bogomilen) erzählt, gehört hierher: Ποιοῦσι σταυροὺς εἰς τὸ καταπατεῖν, καὶ μιαίνειν αὐτούς. Migne 131, 56 B. — Ich möchte vermuten, daß unser Autor durch den S. 596, 13 ff. berichteten Vorgang veranlaßt worden ist, den Satz τὸν τίμιον σταυρὸν βδελύττονται in seine Charakterisierung der Messalianer aufzunehmen. Übrigens braucht man keineswegs anzunehmen, daß die üble Behandlung des Kreuzes, die der Mönch den geschädigten Bauern vorschlägt, ein Zeichen für die Nichtachtung der Wirkung des Kreuzes sei. Wie in Sizilien noch jetzt der Glaube vorhanden ist, daß der Heilige bei schlechter Behandlung gewährt, was er bei guter Behandlung noch versagt hat, so könnte es auch hier sein, wenn man auf das καταπατηθῆναι den Ton legt, wie es unzweifelhaft der Verfasser des obigen Schriftstückes getan hat. Legt man aber den Ton darauf, daß das Kreuz an den Ausgängen der Gehöfte (auf den Boden) gelegt werden solle, so ist die Vorstellung deutlich, daß es als φυλακτήριον gemeint ist, das die das Viehsterben verursachenden bösen Kräfte abhalten soll.

1) S. 598, 8 f.

2) Nicht in der Kirchengeschichte, sonst hätte der Damascener die Worte reproduziert, sondern in haeret. fabul. compend. IV, 11, Migne 83, 429 C.

3) Wenn Friedrich Theodor Vischer diese Häretiker gekannt hätte!

γενομένου παρουσία λοιπὸν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπὶ τὸν προσευχόμενον γίνεται, αἰσθητῶς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοιτῶντος καὶ ὁρωμένου [1]. In den Anathematismen einer um das Jahr 1100 gegen die Messalianer abgehaltenen Synode, — sie gehen unter dem Namen des Euthymius Zigabenus, — heißt es: *Τοῖς ... ἀντὶ μὲν τοῦ θείου καὶ ἱεροῦ ἐμφυσήματος, ὃ παρὰ τοῦ Δεσπότου Χριστοῦ παρελάβομεν, ἐπὶ τῇ τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυστικῇ ἐμπνεύσει, ἐμπτύουσι τοῖς ὑπ' αὐτῶν τελουμένοις ἐμπτύσμασιν, ὧν καὶ αὐτοί εἰσιν ἄξιοι· ταῦτα τοῖς ὑπ' αὐτῶν τελουμένοις ποιοῦσιν, ἃ κατὰ τῶν δαιμόνων αὐτοὶ ποιοῦμεν ... ἀνάθεμα* [2]. Der Damascener redet nicht vom Speichel; aber er erzählt: *Τερατεύονται γάρ, ὡς χρὴ τοὺς σωθῆναι βουλομένους ἐπὶ τοσοῦτον προσεύχεσθαι, οὐδὲν τὸ παράπαν ἕτερον διαπραττομένους, ἕως ἂν τῆς μὲν ἁμαρτίας αἴσθωνται, καθάπερ καπνοῦ τινος ἢ πυρὸς ἢ δράκοντος ἤ τινος τοιούτου θηρίου, διὰ τῆς προσευχῆς ἐξελαυνομένης, καὶ αἰσθητῶς διὰ τῶν προσευχῶν ἐξιούσης· τοῦ Πνεύματος δὲ τοῦ ἁγίου πάλιν τὴν εἴσοδον αἰσθητῶς ὑποδέξωνται, καὶ φανερὰν ἐν τῇ ψυχῇ ἔχωσιν αἴσθησιν τῆς εἰσόδου τοῦ Πνεύματος* [3]. Faßt man alle diese Stellen ins Auge, so wird es nicht sehr wunderbar erscheinen, daß der Verfasser der obigen Schrift auch seine Erzählung von Eleutherius für ein Zeichen des Messalianismus gehalten hat, auch wenn der Damascener, dem er sonst folgt, die Verwendung des Speichels nicht erwähnt. Man muß sich auch vergegenwärtigen, daß ähnliche Erzählungen wie die obige im 11. Jahrhundert nicht ganz selten gewesen sein können [4]. Und wie leicht waren symbolische

1) can. 3. Migne 86, 1, 48 BC; vgl. can. 9, Migne 86, 1, 49 B.

2) Anathem. 13, Migne 131, 45 D.

3) Migne 94, 732 D. 733 A.

4) Man vergleiche die Geschichte, die Michael Psellus in seiner Schrift „De operatione daemonum“ von dem Libyer erzählt, der einen Mann nachts auf einen Berg führt, ihm eine Pflanze in die Hand gibt, in den Mund spuckt, die Augen salbt und ihn so eine Menge Dämonen sehen läßt; von diesen spürt er einen wie einen Raben auffliegen und ihm durch den Mund in das Innere dringen. Seitdem kann er weissagen. Er ist durch den Libyer zu einem Euchiten gemacht worden. Die Erzählung bietet die schlagendste Analogie zu den Bemerkungen unserer Schrift (Migne 122, 853 C. 856 A).

Bräuche, die die Messalianer übten, karikiert, wenn man sie in Verbindung brachte mit ihrer Überzeugung, *ὅτι δυνατὸν ... δέξασθαι αἰσθητῶς τὴν ὑπόστασιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος τὸν ἄνθρωπον ἐν πάσῃ πληροφορίᾳ καὶ πάσῃ ἐνεργείᾳ* [1]).

Mehr läßt sich, glaube ich, über die schriftlichen Quellen, welche unsere Urkunde verwendet hat, nicht sagen. Auch über die Zeit ihrer Abfassung läßt sich nicht viel sagen. Es ist sehr schade, daß uns die Namen der Metropoliten, die mit dem ökumenischen Patriarchen über die Art der Behandlung der vermeintlichen Anhänger des Eleutherius beraten haben (doch höchst wahrscheinlich in Konstantinopel) [2]), nicht erhalten geblieben sind. Mit ihnen wäre gewiß auch das Datum der Synode aufbewahrt worden. Darum sind wir nur auf Mutmaßungen angewiesen. Wenn der Eparch Sergius in der in Anm. 1 auf S. 596 erwähnten Urkunde vom Jahre 1030 mit dem in obiger Urkunde [3]) genannten Eparchen (Stadtpräfekten) Sergius identisch ist, so wird man schließen dürfen, daß sie frühestens nicht lange vor 1030 abgefaßt worden sein kann. Denn der Tenor der erwähnten Bezeichnung und der Inhalt der Urkunde, die sie enthält, scheint darauf hinzudeuten, daß Sergius 1030 noch nicht lange Eparch war. Wir wissen nicht, wie lange er und der Metropolit von Side, Konstantinus, der für die Jahre 1027, 1028 und 1030 bezeugt ist [4]), gelebt haben. Aber wir wissen, daß der Patriarch Alexius im März 1043 gestorben ist. Genaueres über die Zeit der Abfassung unserer

---

Hierher gehört auch die Bemerkung, daß diejenigen, die die göttlichen Gesichte sehen wollen, die trockenen und nassen Auswürfe des Körpers genießen müssen, Psellus bei Migne 122, 829. Man vergleiche auch die gelehrten Bemerkungen von Gilbertus Gaulminus bei Migne 122, 855, Anm. 93 und von Boissonade, Psellus p. 247. — Es ist natürlich sehr leicht möglich, daß Erzählungen, wie die obige, zu erklären sind als konkrete Ausdeutungen von Bildern; man vergegenwärtige sich nur einmal Worte, wie: *τὸν ἰὸν τῆς ἁμαρτίας διὰ τῆς ἐξαγορεύσεως ἐξεμέσωμεν, τὸ δηλητήριον αὐτῆς ἀποπτύσαντες*; Symeon *περὶ ἐξομολογήσεως* 6, bei Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, S. 115, 26. 116, 1. — Darauf macht schon Walch, Entwurf 3, 528. 529 aufmerksam.

1) Migne 94, 732 B. 2) S. 599, 29—31.
3) S. 597, 1. 4) Vgl. Anm. 1, S. 596.

Urkunde, über die Zeit der Synode, die die Anhänger des Eleutherius verurteilte, läßt sich nicht sagen. Weitere Nachrichten über die oben berichteten Vorgänge stehen uns nicht zu Gebote.

Um von den Vorgängen, die zu der obigen Synodalentscheidung geführt haben, ein richtiges Bild zu bekommen, wird es nötig sein, zuerst die Synodalentscheidung selbst ins Auge zu fassen.

Wenn ich es recht verstehe, so richtet sich die Entscheidung der Synode, die die Veranlassung zu dem obigen Schriftstück gegeben hat, gegen Mönche, die den Eleutherius und seine Anschauungen bereits verdammt haben, ihm aber doch im Herzen treu geblieben sind, und unter dem Vorwande, die Bekenntnisse der Büßenden entgegenzunehmen [1]), seine Anschauungen unter ihnen verbreitet haben. Darum wird diesen Mönchen nicht nur untersagt, solche Bekenntnisse, also wohl die Beichte, entgegenzunehmen, sondern sie sollen auch die einbalsamierten Leiber, die, weil sie unverwest blieben, für die von Heiligen gehalten wurden und darum auf die Einfältigeren ihre Anziehungskraft ausübten, in der Erde zu bestatten und ihre trügerische Tätigkeit künftighin zu unterlassen [2]). Doch sollen diejenigen von den Mönchen, die nach gehöriger Erkundigung über Leben und Orthodoxie dazu für würdig befunden werden, von dem Bischof von Lystra zu Priestern geweiht werden (und damit natürlich das Recht haben, Beichte zu hören).

Diese Bestimmungen nehmen aber nur, wie es scheint, die Bestimmungen einer früheren Synode auf und ergänzen sie [3]).

---

1) Für die Ausdrücke *λογισμοὺς δέχεσθαι* und *ἐξαγορείας δέχεσθαι* vgl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898, S. 324 (S. 118, 24. 111, 12. 116, 1); zur Sache vergleiche S. 308 ff. Hieraus kann man auch entnehmen, welche historische Bedeutung dem obigen Beschlusse zukommt; er gehört hinein in den Kampf zwischen Mönchtum und (Welt-) Priestertum um priesterliche Funktionen resp. um die Einwirkung auf die Laienwelt.

2) Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß unter diesen heiligen Leibern auch der des Eleutherius zu denken ist, denn es heißt ja, daß ihn seine Anhänger *ἔνδοθεν τοῦ ναοῦ* begraben haben. Man sieht deutlich, daß die Häresie des Eleutherius dem Patriarchen der Anlaß gewesen ist, die Wirksamkeit des Mönchtums auf das Volk zu beschneiden oder wenigstens in geordnete Bahnen zu lenken.

3) S. 598, 30 ff.

Auf dieser Synode, an der auch Senatoren (οἱ ἄρχοντες τῆς συγκλήτου) als Abgesandte des Kaisers teilgenommen haben, wurde bestimmt, die Anhänger des Eleutherius müßten aus ihrem Kloster (Morokampus) sich entfernen und in anderen orthodoxen Mönchsklöstern untergebracht werden oder einen orthodoxen Abt aufnehmen. Die Urkunde darüber solle im Archiv niedergelegt werden. Auch müssen sie ihren Irrtum abschwören, Eleutherius und seine Dogmen öffentlich in der Kirche verdammen und seinen Leib aus dem Bethaus entfernen und bestatten [1]). Wenn deutliche Zeichen für ihre Besserung vorliegen, sollen sie wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufgenommen werden. So sollen es auch die Metropoliten und Bischöfe in den Provinzen halten, wo ähnliche Klöster gefunden werden [2]). Diese Bestimmungen scheinen veranlaßt worden zu sein durch den Bericht des Metropoliten von Side, Konstantinus, und des Eparchen Sergius. Jener berichtet von der üblen Behandlung, die Bauern auf Rat eines Mönchs, eines Verehrers des Eleutherius, dem Kreuze haben zuteil werden lassen, und von dem Geständnis von zweien von ihnen, daß sie Anhänger des Heiligen wären. Sergius führt auf Grund der Erzählung des ἐπίσκοπος Τζιλούγρων den Beweis, daß Eleutherius Messalianer sei. Daraufhin habe er es abgelehnt, mit dem Vorsteher des Klosters (des Eleutherius, Morokampus), Gregorius, zu verkehren, ihn vielmehr angewiesen, den Leib des Ketzers an einen wüsten Ort zu werfen, die auf ihn verfertigten Bücher zu verbrennen und die Bilder, die ihn darstellten, abzukratzen. Dazu hätten er und seine Leute sich auch verpflichtet [3]). Es geht aus unserem Schriftstück genügend deutlich hervor, daß sie höchstens

1) Den Ausdruck καθὰ δὴ νενομισμένον ἐστὶ S. 599, 5 verstehe ich nicht; vielleicht bezieht er sich auf die Bestimmung der letzten in dieser Sache abgehaltenen Synode, S. 599, 18–21.

2) Unsere Urkunde berichtet, daß diese Klöster von den Anhängern des Eleutherius κέλλια genannt wurden; man vergleiche über die Worte κέλλιον und κελλιώτης Ducange. Der Ausdruck scheint mir hier eine besondere von μοναστήριον verschiedene Bedeutung nicht zu haben.

3) Man kann die Erzählung des Sergius auch als einen Teil des Berichtes des Konstantinus auffassen.

einem Teile dieser Verpflichtungen nachgekommen sind; aber mögen sie nun auch den Eleutherius anathematisiert haben oder nicht, jedenfalls ist die Synode sich darüber einig, daß es ihnen mit einer Umkehr nicht ernst gewesen ist, da es ja die Art der Messalianer sei, in Zeiten der Gefahr auch einen Meineid nicht zu scheuen [1]. Darauf erfolgen nun die eben skizzierten Bestimmungen. Es ist aber deutlich, daß die Mönche auch diesen nicht völlig nachgekommen sind. Sie haben zwar den Eleutherius und seine Dogmen anathematisiert [2]; es scheint auch, als ob sie sich den orthodoxen Abt haben gefallen lassen; denn der Abt Gregorius wird nun nicht mehr erwähnt; aber sie haben doch die Anschauungen des Eleutherius weiter verbreitet und müssen es auch verstanden haben, den Leib ihres Heiligen auf irgendwelche Weise bei sich zu behalten. Darum ergehen die neuen Bestimmungen gegen sie; es ist natürlich, daß zwischen der ersten und zweiten Synode einige Jahre liegen müssen.

Ehe wir die vor der ersten Synode liegenden, den Eleutherius betreffenden Vorgänge skizzieren, müssen wir nach den Ketzereien fragen, die man ihm, abgesehen vom Messalianismus, nachsagte. Das Neue, was er zu den messalianischen Irrtümern hinzufügte, war, daß er vorgeschrieben hatte, daß der Mönch mit zwei Weibern zusammenschlafen solle, daß seine vollkommenen Anhänger ein Jahr lang enthaltsam leben, dann aber nach Belieben sich der Wollust hingeben könnten, ohne einen Unterschied zu machen zwischen verwandten oder anderen Frauen. Denn das sei indifferent und nicht von der Natur verwehrt. Es fehlen uns leider die Mittel, diese mehr als seltsamen Bestimmungen auf ihre Richtigkeit hin zu kontrollieren. Darin hat der Verfasser der Synodalentscheidung jedenfalls geirrt, daß er derartige Bestimmungen als etwas schlechterdings Neues für einen Messalianer bezeichnet hat. Zwar was der Syrer Isaak von dem *αἱρεσιάρχης τῶν Εὐχητῶν* Malpat bei Edessa erzählt, gehört nur halb hierher: nachdem er asketische

1) Das wird allgemein von den Messalianern berichtet, vergleiche oben; auch S. 595, Anm.

2) S. 599, 15.

Übungen genug getan hatte, ohne doch seinen Hochmut zu verlieren, habe der Teufel zu ihm gesagt: *Νῦν οὐ χρήζεις τῶν ἔργων καὶ τῶν κολαφισμάτων τοῦ σώματος· καὶ τὸν ἀγῶνα τὸν ἀντικείμενον*[1]) *τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἐπιθυμίαις*[2]). Dagegen ist eine Bemerkung des Maximus Confessor zu des Dionysius Areopagita de eccles. hierarch.[3]) um so deutlicher: *Σημείωσαι*[4]) *κατὰ Λαμπετιανῶν ἤτοι Μεσσαλιανῶν ἢ Ἀδελφιανῶν, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν Μαρκιανιστῶν· οἵτινες, τριετίαν μόνον ἄκρως ἀσκήσαντες, μετὰ ταῦτα ἐπὶ τοσοῦτον ἀδιαφοροῦσι*[5]) *τὸν λοιπὸν τῆς ἑαυτῶν ζωῆς χρόνον, ὡς πᾶσαν ἀτοπίαν πράττειν ἀδεῶς· μοιχείαις γὰρ καὶ ἀσελγείαις, γαστριμαργίαις καὶ ἀλληλογαμίαις καὶ ἁπαξαπλῶς ἐν πάσαις ἀσωτίαις ἐγκυλινδούμενοι, τὰ τοιαῦτα πράττειν ἀπαθῶς*[6]) *τερατεύονται· καὶ ἀναισθήτως νοσοῦντες τὴν ἐμπάθειαν καὶ ἀναλγήτως ὑφ᾽ ἑαυτῶν πάσχοντες, καὶ τῶν ἐν αὐτοῖς οἰκούντων δαιμόνων, ὥσπερ οἱ φρενίτιδι κατεχόμενοι νόσῳ, ἀγάλλονται μᾶλλον καὶ οὐκ ἀνιῶνται.* Im Auge zu behalten ist, daß gegen die Messalianer der Verdacht geschlechtlicher Ausschweifungen sehr frühe schon rege geworden ist. Schon Epiphanius rügt es als

---

1) Es ist auch hier der Genetiv zu lesen.

2) Mai, Nova Patrum Bibliotheca VIII, 3 (1871), p. 185. Ich verdanke den Hinweis auf diese und die folgende Quellenstelle dem Artikel Messalianer von Bonwetsch in der Realenzyklopädie.

3) Migne 4, 169 D. 172 A.

4) Die Bemerkung ist gemacht zu den Worten von cap. 6, 3, 2 (Migne 3, 533 D. 536 A): *διὸ καὶ πολλὰ τῶν πρὸς τῆς μέσης τάξεως ἀκατακρίτως ἐνεργουμένων ἀπείρηται τρόπῳ παντὶ τοῖς ἐνιαίοις μοναχοῖς, ὡς πρὸς τὸ ἓν αὐτῶν ὀφειλόντων ἑνοποιεῖσθαι, καὶ πρὸς ἱερὰν μονάδα συνάγεσθαι, καὶ πρὸς τὴν ἱερατικὴν ὡς θεμιτὸν ἀπομορφοῦσθαι ζωήν, ὡς τὸ συγγενὲς αὐτῆς ἔχουσαν ἐν πολλοῖς, καὶ μᾶλλον αὐτῇ παρὰ τὰς λοιπὰς τῶν τελουμένων τάξεις πλησιάζουσαν.*

5) Es erscheint nicht zweifelhaft, daß hierzu das obige *ἀδιάφορον* zu vergleichen ist.

6) Man vergleiche hierzu, welche Rolle der Begriff *ἀπάθεια* bei den Messalianern gespielt hat: Timoth. Presb. can. 4. 5. 9. 10. 11. 14. 16; Migne 86, 1, 48. 49. 52; Johannes Damasc. can. 7, vgl. 14; Migne 94, 729 B, vgl. 732 B. Die Sache, wenn auch nicht den Ausdruck, hat auch Theodoret, H. e. IV, 10; Migne 82, 1145 A: *τό τε σῶμα τῆς τῶν παθῶν κινήσεως ἐλευθεροῦν.*

sehr anstößig, daß bei ihnen Männer und Weiber am gleichen Orte schlafen [1]). Das Zusammenleben männlicher und weiblicher Asketen hat vielleicht auch die gegen den Messalianer Lampetius erhobenen Anklagen veranlaßt [2]). Die armenische Synode von Schahapivan vom Jahre 447 untersagt in ihrem 14. Kanon den Klerikern, eine „Haushälterin" zu haben, wie es die Sitte der Messalianer ist [3]). Auch nestorianische Synoden haben sich gegen das Zusammenleben von männlichen und weiblichen Asketen, d. h. doch wohl Messalianern, gewendet [4]). Der Presbyter Timotheus weiß, daß Frauen bei ihnen eine große Rolle spielen [5]); aber von geschlechtlichen Vergehungen berichtet er direkt nichts; man darf aber den 16. Kanon als eine indirekte Angabe darüber auffassen: der vollkommene Messalianer, der zu der sogenannten *ἀπάθεια* gekommen sei, könne sich ohne Schaden sinnlichen Lüsten hingeben [6]). Deutlicher sagt Johannes Damascenus, daß viele von ihnen (den Vollkommenen und aller Sünde Baren) im Verkehr mit anderen in grobe Verbrechen, Diebstahl und Hurerei gefallen wären [7]). Wenn es erlaubt ist, die *Ἱκέται*, die er erwähnt, mit den Messalianern zusammenzustellen, so berichtet er wenigstens von der gemeinsamen gottesdienstlichen, mit Tänzen verbundenen Tätigkeit von männlichen und weiblichen Asketen [8]). Von greulicher Un-

---

1) Haer. 80, 3.

2) Photius, Bibliotheca cod. 52. Migne 103, 92 A.

3) Ter-Mkrttschian, Die Paulikianer, Leipzig 1893, S. 44 f. — Es handelt sich natürlich auch hier um die sogenannten *συνείσακτοι* und um Zustände, die für die Reichskirche längst überwunden waren.

4) Chabot, Synodes nestoriens, p. 406 (anno 585). 456 f. 459 (anno 596). Die Angaben über die Messalianer, die sich in dieser wichtigen Quellenpublikation finden, verdienen eine genauere Untersuchung.

5) can. 18. Migne 86, 1, 52 B.

6) Man vergleiche auch den 8. Kanon, Migne 86, 1, 49 B: wenn der Körper befreit sei von der Herrschaft der *πάθη*, so sei auch die Seele nicht mehr fähig *τῆς ἐπὶ τὰ χείρω ῥοπῆς*.

7) Migne 94, 733 B.

8) Migne 94, 756. 757. Auch die Lampetianer sind hier zu nennen, von denen er sagt: sie erlauben, wie einige sagen, auch den physischen *πάθη* Raum zu gewähren und ihnen nicht zu widerstreben, da die Natur es so fordert, 960. 961. Die *Ἀποσχίσται οἱ καὶ Δοξάριοι* (776), die er mit den

zucht der Euchiten läßt Psellus seinen Thrakier erzählen: An dem Abend, an welchem das Leiden des Herrn gefeiert wird, kommen sie mit den *παρ' αὐτοῖς ἐνασκούμεναι κόραι* (das sind natürlich Asketinnen) zusammen, löschen die Lichter aus und nehmen die erste beste, mag es nun die Schwester oder die eigene Tochter sein [1]. Grobe Unzucht sagt Euthymius Zigabenus auch den Paulikianern und den Phundagiaten (Bogomilen) nach [2].

Überblickt man diese Reihe von Angaben, so sieht man, daß die neuen Elemente, die Eleutherius der häretischen Anschauung der Messalianer hinzugefügt haben soll, längst vor ihm vorhanden gewesen sind, wenn man nicht gerade das Zusammenschlafen des Mönchs mit zwei Frauen und den unterschiedslosen Gebrauch der Weiber als das Neue bezeichnen will. Denn das Zusammenleben von Asketen mit Frauen kann im Patriarchat Konstantinopel ebensowenig unbekannt gewesen sein [3], wie der Grundsatz der Messalianer, daß den Vollkommenen keine Sünde mehr berühre, er infolgedessen auch alles tun könne, was ihm beliebe [4]. Und von hier aus wird man unschwer den Übergang zu dem Satze gefunden haben, daß alles erlaubt sei, was nicht durch die Natur verboten sei [5].

Αὐτοπροσκόπται zusammenstellt, nennt er Nachahmer der Euchiten oder Messalianer. Die Autoproskopten (761 B) wohnen mit Weibern zusammen *καὶ παρεισάκτους συνάγουσι.*

1) Migne 122, 832.

2) Migne 130, 1197 D. 131, 56 A.

3) Man darf vielleicht auf Alexius' Bestimmung vom Jahre 1028 hinweisen: *μήτε ἄνδρες γυναικείων, ἢ γυναῖκες ἀνδρῴων μοναστηρίων φροντιζέτωσαν*; *Σύνταγμα τῶν κανόνων*, herausg. von Rhalles & Potles, 5, 23.

4) Schon Walch, Entwurf 3, 526, hat es sehr glaublich gefunden, daß die Messalianer den Unterschied zwischen den Vollkommenen und Unvollkommenen gemacht haben. — Daß der erste Teil des obigen Satzes, die Sünde berühre den Vollkommenen nicht mehr, die wahre Meinung der Messalianer (und auch des Eleutherius) wiedergebe, erscheint mir nicht zweifelhaft; wie leicht läßt sich daraus folgern, daß ihm nun auch jede Sünde erlaubt sei, er sie infolgedessen auch tue (vgl. Timoth. Presb., Migne 86, 1, 49 B: *καὶ τῆς ψυχῆς μηκέτι δεκτικῆς οὔσης τῆς ἐπὶ τὰ χείρω ῥοπῆς*; Johannes Damasc., Migne 94, 733 B: *ὡς τελείους καὶ πάσης ἁμαρτίας ἐλευθέρους*).

5) Eine genaue Parallele zu diesem Satze vermag ich in den Lehrsätzen

Mit diesem Libertinismus — die obige Schrift findet natürlich schon in dem Namen des Ketzers die Hindeutung auf seine Lehre [1]) — fand Eleutherius viel Anklang in Lykaonien. Er war nach der Provinz Lykaonien aus Paphlagonien gekommen und hatte dort ein Kloster mit Namen Morokampus gegründet. Nach der Erzählung des *ἐπίσκοπος Τζιλούγρων* scheint es, als ob er erst dort die Taufe empfangen habe; denn dieser spricht von seinem Verkehr mit dem Neugetauften [2]). Daß er den Namen des Klosters mit Absicht gewählt habe, läßt sich annehmen. Wenn wir auch die Herleitung des *κάμπος* von lateinischen Wörtern, die Kopf oder Geist bedeuten, für unglücklich halten müssen [3]), so bleibt die Anspielung auf die Torheit der Insassen, auch wenn wir in *κάμπος*, wie es richtig ist, das lateinische campus [4]) wiederfinden. Es ist im Asketentum nichts Ungewöhnliches, die Torheit zu fingieren und daraus ein Gott wohlgefälliges Werk zu machen [5]). Eleutherius zog viele an; lange Zeit blieb sein unkirchliches Tun verborgen; aber endlich wurde es bekannt. Er wurde vor die Synode (des Metropoliten von Ikonium) zur Verantwortung gezogen; aber er stellte sich nicht, sondern entfloh. Welches sein Ausgang gewesen ist, erfahren wir nicht: es heißt nur: *χωρεῖ πρὸς τὰ ἐκεῖθεν*

---

der Messalianer nicht nachzuweisen; aber es gehörte nicht allzu viel Mißverständnis dazu, um auch diesen Gedanken in ihnen ausgesprochen zu finden.

1) S. 595, 2.

2) S. 598, 2: *νεόφυτος*; vgl. oben S. 597, Anm. 2. *νεόφυτος* braucht nicht immer den Neugetauften zu bedeuten, vgl. Ducange und Suicer s. v.; aber ob es hier im Sinne von „eben erst Mönch geworden" zu verstehen ist, kann ich nicht entscheiden.

3) S. 594, 5. Vgl. oben S. 594, Anm. 1.

4) Vgl. Ducange s. v.; Corpus glossariorum latinorum, ed. Götz II, 514, 45.

5) Man denke an Symeon Salus, Evagrius Scholast. h. e. IV, 34, Migne 86, 2, 2764 C; aber auch, was Evagrius von den *Βοσκοί* I, 21, Migne 86, 2, 2480, erzählt, gehört hierher: *Εἰσὶ μὲν ἐλάχιστοι· εἰσὶ δ' οὖν ὅμως, οἳ ἐπὰν διὰ τῆς ἀρετῆς τοῦ ἀπαθεῖς εἶναι τύχωσιν, ἐς κόσμον ἐπανίασι, ἐν μέσοις τοῖς θορύβοις. Καὶ περιφόρους* (? *παραφόρους*) *σφᾶς ἐπαγγέλλοντες, οὕτως τὴν κενοδοξίαν καταπατοῦσιν, ὃν τελευταῖον χιτῶνα κατὰ Πλάτωνα τὸν σοφὸν ἡ ψυχὴ πέφυκεν ἀποτίθεσθαι κτλ.*

δικαιωτήρια [1]). Er ist also wohl ergriffen, gefangen gesetzt und beseitigt worden. Denn von nun an ist nicht mehr die Rede von ihm als von einem Lebenden, sondern nur noch von seinem Leichnam und von seinen unverbesserlichen Anhängern. Wir dürfen sie doch jedenfalls mit den Mönchen seines Klosters identifizieren. Vielleicht fällt aber die Aktion, die der Patriarch Polyeuktus und der Metropolit von Ikonium, Phokas, gegen seine Anhänger unternommen haben, noch vor seinen Tod. Sie müssen ihren Irrtum schriftlich abschwören. Die Abschwörungsurkunde und das betreffende Gutachten sind jedenfalls in den Händen der Synodalen, die das obige Schriftstück beraten haben. Ungefähr können wir die Zeit dieser Aktion gegen die Anhänger des Eleutherius bestimmen; denn Polyeuktus war Patriarch 956—970. Aber sie hatten falsch geschworen und lassen von ihrem Meister nicht; sein Leib ist in ihrem Besitz; sie begraben ihn in ihrem Tempel; sie singen Hymnen auf ihn, ehren Bilder, die ihn darstellen, und verbreiten seinen Kult [2]). Da greift aber der Metropolit von Side, Konstantinus, ein, zieht ihren Irrtum vor sein synodales Gericht und deckt ihre Schandtaten auf. Wir dürfen vermuten, daß die Verbreitung des Kultes des Eleutherius auf pamphylisches Gebiet die Veranlassung gewesen ist, daß nicht wie früher der Metropolit von Ikonium, sondern der von Side die Beseitigung der Häresie in die Hand nimmt. Seine Bemühungen haben die beiden Konstantinopolitaner Synoden veranlaßt, von deren Bestimmungen wir oben gesprochen haben. Ich hoffe, die historischen Angaben der oben abgedruckten Urkunde richtig gedeutet zu haben; danach würde die Haupttätigkeit des Eleutherius in die erste Hälfte des 10. Jahrhunderts fallen und die entscheidenden Aktionen gegen seine Anhänger um das Jahr 1030.

Auf die Frage, wie sind die Häresie des Eleutherius und die Aktionen gegen sie geschichtlich zu würdigen, läßt sich eine genügende Antwort noch nicht geben. Wir können nicht einmal fest-

1) S. 595, 5. 6.

2) S. 596, 6ff. Auffällig ähnelt der obigen Erzählung die Erzählung von der Verehrung, die Symeon, der neue Theologe, seinem geistlichen Vater gewidmet hat; Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, S. 16.

stellen, welche Wahrheitsmomente den gegen ihn erhobenen Anklagen zugrunde liegen. Es ist mehr als wahrscheinlich, daß die Männer, die ihn anklagten und verurteilten, seine Anschauungen und Lebensprinzipien nur karikiert wiedergegeben und aus ihnen Konsequenzen gezogen haben, an die er niemals gedacht hat. Aber andrerseits muß man im Auge behalten, daß von dem Grundsatze aus: erlaubt ist, was nicht durch die Natur verwehrt ist, auch Taten eines ausschweifenden Libertinismus gerechtfertigt werden können. So viel werden wir sagen dürfen, daß er als ein Vertreter der mönchischen Mystik anzusehen ist [1]. Aber solange wir diese in ihrem geschichtlichen Verlaufe noch nicht völlig übersehen können, werden wir uns hüten müssen, das, was wir darüber wissen, ohne weiteres zur Erklärung der Häresie des Eleutherius heranzuziehen und danach zu entscheiden, wie viel von dem Berichte unserer Urkunde der historischen Wirklichkeit entspricht und wie viel nicht. Gedanken, wie sie Symeon der neue Theologe und Nikolaus Cabasilas ausgeführt haben, können uns wohl in der Beurteilung des Eleutherius im allgemeinen fördern [2]. Aber mit der Kenntnis der Gedanken ist es noch nicht getan. Die Zustände in den griechischen Klöstern des 10. und 11. Jahrhunderts müßten uns noch viel genauer bekannt sein [3]. Gewiß ließe sich darüber auch jetzt schon mehr sagen, als in meinen Bemerkungen angedeutet ist; aber wer will hier wagen, sicheren Fußes zu gehen, solange uns so wertvolle Mönchsbiographien, wie die des Lazarus von Galesion, nur in dürftigen Auszügen bekannt gemacht sind [4]. Es hat den Anschein, als ob bei Eleu-

---

1) Ich mache mir hier die Beurteilung des Messalianismus zu eigen, die schon Walch, Entwurf 3, S. 527 ff., vertreten hat.

2) Vortreffliche Belehrung hierüber verdanken wir W. Gaß, Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849, und K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum, Leipzig 1898.

3) Die Arbeiten von J. Sokolov (angeführt in Krumbachers Geschichte der byzantinischen Literatur [2], S. 1090) habe ich nicht benutzen können, weil sie russisch geschrieben sind.

4) In den *Βυζαντινὰ χρονικά* 4, Petersburg 1897, S. 364—378; Byzantinische Zeitschrift, 7, 1898, S. 477. G. Schlumberger, L'Épopée byzantine 3, 1905, S. 378 f., Anm.

therius das alte Syneisaktentum wieder auflebt, das für die griechische Kirche längst überwunden war, aber außerhalb der Grenzen des imperium Romanum noch jahrhundertelang fortbestand, nachdem es dort überwunden war. Haben wir es etwa mit Einwirkungen zu tun, die von Christen ausgingen, die als Flüchtlinge in das griechische Reich kamen? Ebenso geben die Beziehungen, die ganz offensichtlich zwischen der Häresie des Eleutherius und den Messalianern und Paulikianern bestehen, Rätsel auf, die mit unseren Mitteln noch nicht gelöst werden können. Alles in allem, es wird deutlich geworden sein, daß auch die obige Urkunde Zeugnis ablegt für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen im griechischen Mönchtum.

4.

Über eine unveröffentlicht gebliebene Schrift Bugenhagens.

Von

Professor D. Kawerau in Breslau.

Der Direktor der Königlichen Universitätsbibliothek in Breslau, Herr Geh. R. R. Dr. Ermann, hat die Freundlichkeit gehabt, mich auf einen Band dieser Bibliothek aufmerksam zu machen, der, wie er vermutete, zu Bugenhagen in naher Beziehung gestanden haben müsse. Nähere Untersuchung ergab, daß diese Annahme zutrifft und unsere Kenntnis von der Schriftstellerei des Wittenberger Stadtpfarrers hier unvermutet einen Zuwachs erhält. Der mir vorgelegte Klein-Oktavband (Theol. rec. IV Oct. 921) enthält ein Exemplar von Joannis Bugenhagii Pomerani

commentarius, In quatuor capita prioris Epistolae ad Corinthios etc. MDXXX, Wittembergae (Druck von Hans Lufft)[1]). Es ist das jene Vorlesung, die Bugenhagen im Jahre 1528 vor der kleinen Studentenzahl gehalten, die in Wittenberg zurückblieb, als das Gros der Universität vor der Pest nach Jena geflüchtet war. Dies Exemplar seines Kommentars hat nun aber Bugenhagen eigenhändig für eine neue Ausgabe durchgearbeitet, und außerdem finden wir bereits dem Büchlein, als es vor etwa 100 Jahren neu eingebunden wurde, mehrere Blätter von Bugenhagens Hand beigebunden, die sich sämtlich auf die neue Auflage beziehen, und wohl, da sie anderen, breiteren Formates sind als das Buch, ursprünglich nur zu diesem hinzugelegt worden waren. Wir sehen daraus, daß Bugenhagen im Jahre 1551 entschlossen war, sein Buch von 1530 neu herauszugeben, aber mit einer wichtigen Änderung. Damals waren es nur die vier ersten Kapitel des 1. Korintherbriefes gewesen, die er bearbeitet hatte, inzwischen aber hat er auch die übrigen Kapitel in gleicher Weise ausgelegt, und es soll jetzt ein ausführlicher Kommentar über den ganzen Brief ausgehen. Das lehrt uns zunächst das neue Titelblatt, das er folgendermaßen gefaßt hat: „Johannis Bugenhagij Pomerani. D. Commentarius In priorem Epistolam ad Corinthios, nunc primum, anno Domini Mdlj, integre ab autore editus, non solum de Fundamento Christo, id est, vera Penitentia et Justificatione, sed etiam de quęstionibus multis, hodie [dahinter das Einschaltungszeichen; aber das einzuschaltende Wort (valde?) fehlt] necessariis, ad quas Paulus Corinthijs respondet, id est, de doctrinis super Fundamentum Christum fęliciter ędificandis. Pręterea de au-

---

1) Siehe K. Aug. Traug. Vogt, Joh. Bugenhagen Pomeranus, Elberfeld 1867, S. 74. Melchior Kling schreibt Wittenberg, den 24. September 1530 an Georg Helt: „Habes hic, humanissime vir, enarrationes Pomerani in aliquot capita prioris epistolae ad Corinthios, reliquam enarrationum partem editam non video, neque eciam an sit publicanda, satis probe teneo. Tu interim hac parte esto contentus. Ego tibi non deero, si percepero reliqua capita quoque esse impressa." Krause, Melanchthoniana, Zerbst 1885, S. 75.

toritate Prędicatorum Christi siue Doctorum Ecclesię, post Apostolos etc." Daß es sich jetzt um einen vollständigen Kommentar handeln soll, zeigt aber auch gleich die Umgestaltung, die er an dem ersten Absatz des Buches von 1530 vorgenommen hat, der dadurch zugleich zum Vorwort geworden ist. Er lautet jetzt (ich gebe die handschriftlichen Umänderungen und Zusätze in Kursivschrift): „*Anno Christi Domini nostri Mdxxviij* pestis in nostram grassabatur civitatem. Tunc alio nostra Schola migrabat. Mansimus vero Doctor Martinus Lutherus et ego hic, propter mandatum nobis sacrae praedicationis officium, Manserunt quoque sexaginta fere scholastici auditores, ut interim Lutherum concionantem et sacra praelegentem audirent, quibus ut ego quoque solatio esse possem, contra tot scandala, adversus salutarem Christi doctrinam insurgentia, caepi vice ordinariae lectionis meae, tractare priorem Sancti Pauli Epistolam ad Corinthios scriptam, copiosius autem *primum* [vorher im Druck steht prima] quatuor capita de sapientia et iustitia dei contra sapientiam et iustitiam mundi, et de autoritate sacrae scripturae et doctrinae Apostolicae in Apostolica Christi ecclesia. *Post duodecim fere annos reliqua complevi in Schola* [1]*), quae nunc hoc anno Domini Mdlj* [vorher steht geschrieben Mdxliij, aber wieder ausgestrichen] *primum edo in publicum. Mdlj. Ipso die sanctissimae Purificationis.* Daraus ersehen wir zugleich, daß er schon im Jahre 1543 an die Herausgabe des vollständigen Kommentars gegangen war, die Arbeit aber wieder hatte liegen lassen; der beigebundene handschriftliche Widmungsbrief, den er diesem Kommentar voranstellen will, trägt in der Tat, wenn auch nachträglich durchstrichen, die Jahreszahl 1543. Dieser bisher unbekannte Widmungsbrief lautet:

Illustribus principibus et Dominis, Dominis Johanni, Georgio Collegii Magdeburgensis Praeposito et Joachimo fratribus, Principibus Anhaltinis, Comitibus Ascaniae, et Dominis in Berneburg, Dominis clementiss.

---

1) Es ist das eine andere, viel spätere Vorlesung als die in Zwickau in Stephan Roths Nachschrift erhaltene über 1 Kor. 4—15; vgl. H. Hering, Sechs Predigten J. Bugenhagens, Halle 1885, S. 6.

Tractanti sacras scripturas primum et aute omnia necessarium est, scire quid sit lex, et quid Euangelium, et observare in doctrinis sacris et diligenter discernere, ubinam doceatur lex sive praecepta Dei, et ubi Euangelium sive gratuitae promissiones de misericordia Dei, id est, de Christo, ut, quemadmodum Paulus admonet ij. Timo. ij., studeat Theologus seipsum probatum exhibere Deo, operarium non erubescendum, recte secantem sermonem veritatis, id est, praedicantem contemptoribus legem qua cognoscitur peccatum, et poenitentibus Euangelium, quo cognoscitur remissio peccatorum, gratia Dei et vita aeterna, per Jesum Christum, filium Dei, Dominum nostrum. Deinde videre etiam in Historiis sacris legem et Euangelium, quemadmodum homines legem servarint vel non servarint, et quemadmodum homines crediderint Euangelio vel non crediderint. Sacra enim scriptura sive verbum Dei in haec duo discernitur. Est enim tota sacra scriptura aut lex aut Euangelium, quae distant ut terra et coelum, immo ut infernus et coelum, ut mors et vita.

Lex exigit obedientiam, nostra opera non tantum externa, sed etiam interna, videlicet timorem Dei, dilectionem ex toto corde, fiduciam in Deum solum etc., breviter, requirit in nobis cor purum ... in quo non sit cupiditas vel concupiscentia prava contra Deum vel contra proximum, sed dilectio ardens erga Deum et erga proximum, quae cordis puritas iusticia et vera coram Deo sanctitas est illa Dei imago Dei [so!], secundum quam conditus fuit homo, ut Paulus ait, in iustitia et sanctitate veritatis [Eph. 4, 24]. Sic enim ait Lex: „Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo, ex tota anima tua et ex omnibus viribus tuis, et proximum tuum sicut te ipsum.“ Hanc obedientiam, haec opera et cordis puritatem sive imaginem Dei, quae Deus homini primo dederat, quando lege praedicante et exigente rationem de acceptis bonis homo in se non invenit, quia sunt amissa per peccatum primi parentis Adae, agnoscit suum peccatum, siquidem nullum est peccatum nisi transgressio legis Dei, et videt se sub ira Dei traditum in potestatem Satanae ad ignem aeternum, et horrenda blas-

phemia desperat. Ideoque omnes homines, post lapsum Adae, per naturam sunt sub lege et ira Dei, per legem damnati ad mortem aeternam, quemadmodum dictum est Adae: „In quacunque die comederis ex arbore prohibita, morte morieris.“ Unde impossibile est, ut emergant suis viribus et operibus, neque iuvari et liberari possunt ulla creatura, vel coelesti vel terrestri, sed ira Dei manet super eos Jo. iij, et coguntur per legem desperare. Requirit quidem Deus suis decem praeceptis in nobis suam imaginem, quam secundum filium nobis dederat, sed frustra. Est enim amissa per peccatum.

Propterea Paulus ij. Cor. iij. vocat praedicationem legis ministerium mortis, cum interim hypocritae et iusticiarium vulgus somniant legem esse cognitionem vitae atque adeo esse ipsissimam iusticiam et vitam, confidentes non in Deum sed in semet ipsos, id est, in sua legis opera, quasi legem servantes. Et gloriantes de lege etiam coram Deo, dicere audent: „Gratias ago tibi, Domine Deus, quia non sum sicut caeteri raptores, iniusti, adulteri etc.“, et manent sub ira Dei in peccatis suis, ut reliquus mundus, plus blasphemi et excaecati quam manifesti peccatores et peccatrices. Nullum opus bonum a Deo mandatum facere possunt, etiamsi maxima facere videantur, nisi in speciem per hypocrisin, ut ille qui dixit: Non sum ut caeteri iniusti, raptores etc. . . . . . . et arbores malae, quae bonum fructum ferre i. e. legem facere . . . . . . [1]).

Euangelium autem, quia non exigit nostra opera, non requirit nostra merita et dignitatem, sed promittit male meritis et desperatis peccatoribus Christum, et in Christo consolationem, iusticiam et vitam aeternam, Paulus illic vocat ministerium iusticiae et vitae aeternae, secundum illud Christi: Ite in mundum universum et praedicate Euangelium omni creaturae. Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit. Qui vero non crediderit, condemnabitur. Et utrumque Apostolus breviter ita compraehendit: „Litera occidit, Spiritus vivificat.“

---

1) Die Punkte bezeichnen verloren gegangene und unleserlich gewordene Buchstaben.

Impossibile est aliter iustificari impium et vivificari in peccatis mortuum, quam per fidem in Christum, qui factus est nobis a Deo sapientia, iusticia, sanctificatio et redemptio, ut qui gloriatur, in Domino glorietur j. Cor. j.

Sic autem iustificati, regenerati, fideles et filii Dei per fidem in Christum facti, faciunt bonum fructum ut bonae arbores, id est, amant legem, faciunt decem praecepta, hoc est, incipiunt diligere Deum et proximum, sciunt ut filii hanc inchoatam obedientiam et haec opera patri placere, ita ut promittat se mercedem et bona redditurum ipsis pro illis operibus bonis, quae pater filiis facienda mandaverat, quemadmodum admonet Paulus Ro. vj. fideles iam filios Dei factos, et dicit, ipsos iam posse facere bonum, quia sunt sub gratia et non sub lege. Qui enim sub lege sunt, non liberati per Christum a damnatione legis, bona, quae Deus decem praeceptis mandavit, facere non possunt. Ne regnet, inquit, peccatum in vestro mortali corpore, ut obediatis illi per concupiscentias eius, neque accommodetis membra vestra arma iniusticiae peccato, sed accommodetis vosmet ipsos Deo, velut ex mortuis viventes, et membra vestra arma iusticiae Deo. Peccatum enim vobis non dominabitur. Non enim estis sub lege sed sub gratia etc. Et ad Eph. iiij. v. et vj. longe sublimius admonet de bonis operibus, quam unquam philosophis, phariseis et nostris papistis de virtutibus et bonis operibus in mentem potuit venire.

Interim vero fideles filii Dei agnoscunt hanc inchoatam obedientiam nondum esse perfectam obedientiam, neque hisce operibus dilectionis Dei et dilectionis proximi sese satisfacere legi Dei, quae dicit: Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex tota anima tua et ex omnibus viribus tuis, et proximum tuum sicut te ipsum, quae lex ne a filiis quidem Dei perfecte impletur in hac vita, ut et Sanctus Augustinus verbo Dei et sua experientia doctus fatetur. Ut enim nunc diligamus Deum ut filii patrem et diligamus proximum, tamen imperfecte et non satis diligimus, quemadmodum lex requirit, parum est quod praestamus respectu illorum, quae nondum

praestamus, quae imperfectio operum nostrorum et immundicies adhuc est peccatum nostrum contra legem, et peccata nostra confitemur perpetuo dicentes: Remitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris.

Quomodo ergo possunt placere Deo nostra opera imperfecta et impura? Quomodo placebimus Deo adhuc peccatores, sentientes malam concupiscentiam in nobis adversus Deum et adversus proximum, et offendentes ex illa concupiscentia sive originali peccato adhuc Deum et proximum, patrem nostrum et fratres? Respondet Paulus: Non estis sub lege, sed sub gratia, id est, Christus vos liberavit a maledictione legis, ut iam vos lex damnare non possit, si faciendo bonum imperfecti fueritis, et si adhuc sitis peccatores, tantum spiritu ambulate et spiritu facta carnis, quae in vobis adhuc reliqua sunt, mortificate, id est, spiritu quem accepistis a Deo per Christum, pugnate contra peccatum. Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, Deus pater vester diligit vos filios suos propter Jesum Christum, in quem creditis, ipse suscipiet vestra bona opera licet imperfectissima ut perfecta, ipsi ita placebit vestra inchoata obedientia, ut imputet vobis perfectionem, quemadmodum pater dilectis filiis, ipsi intantum placebunt vestra opera et crux et afflictiones vestrae, ut pro eis mercedem et promittat et praestet propter suam promissionem, quia vos in Christo regenerati filii Dei ante placetis patri propter Christum filium Dei, in quem creditis, ita ut etiamsi adhuc sitis peccatores, sentientes immundiciem cordis vestri, ipse vobis ex gratia et favore non imputet peccatum, propter Christum, qui fide vester est. Hoc vere est non esse sub lege, id est, sub ira Dei, sed sub gratia Dei per solum Jesum Christum Dominum nostrum. Id quod Joh. in Ep. etiam sic dicit: „Si dixerimus ‚peccatum non habemus‘ etc.“ „Filioli, haec scribo vobis, ut non peccetis etc.“ j. Joh. j. et ij.

Nihil ergo infelicius est homine infideli, qui sub lege et ira Dei, a Deo abiectus nihil boni facere potest, quod Deo placeat, etiamsi eo pervenerit sua iusticia et sanctitate, ut dicat: Non sum sicut caeteri. Contra vero nihil felicius in

hoc mundo est homine fideli, id est, qui per fidem in Christum est filius Dei. Hic enim acceptus patri certo habet vitam aeternam, et in omni tribulatione mentis et corporis confugit ad patrem et certa fiducia invocat et petit in nomine Christi et accipit quod vult. Hic facit bona opera et sustinet mala, quae Deus mandavit, quae licet imperfecta sint, tamen ita placent filiorum opera patri, ut mercedem promittat et reddat eis, et si quid peccat, tamen hoc non imputatur ei, habet enim perpetuo remissionem peccatorum per Christum, quemadmodum Johannes ait: „Advocatum habemus apud patrem Jesum Chritum iustum etc." [1 Joh. 2, 1] et Ps: „non delinquent omnes, qui sperant in eum" [Ps. 33 (34), 23]. Sit Deo gratia pro ineffabili dono gratiae ipsius in Christo Jesu Domino nostro.

Sanctus itaque Doctor, praedicator et Episcopus Ecclesiae Christi est, qui hoc discrimen legis et Euangelii bene novit et ex scripturis sanctis et propria experientia confirmare potest. Is enim recte tractare potest scripturas, certo docere primum praeceptum legis et articulum iustificationis, id est, ipsum Euangelium, quod sola in Christum fide iustificamur coram Deo, recte iudicare de sacramentorum usu, de clavibus Ecclesiae et absolutione, de bonis operibus, de cruce, de coniugio, de Magistratu, breviter quid placeat, quid displiceat Deo, secundum illud Pauli: „Spiritualis homo diiudicat omnia" [1 Kor. 2, 15].

Qui autem hoc discrimen ignorant et tamen volunt esse legis doctores, nihil intelligunt in sacris litteris et ignorant, de quibus asseverant et quae loquuntur j. Timo. j., faciunt ex Euangelio legem, ex lege Euangelium, et omnia confundentes docent, ut pseudapostoli, iusticiam operum legis, nec his contenti postea fingunt, ut scribae et pharisaei, ut nostri papistae, traditiones humanas ex mendacio cordis sui, non ex veritate Dei, docent opera non mandata a Deo, opera quibus satisfaciamus pro peccatis, opera quibus mereamur vitam aeternam, merita cultus, ieiunia, feriationes, invocationes sanctorum, papales indulgentias, peregrinationes, fraternitates, mis-

salia sacrificia, vota monastica, monachorum professiones, religiones, regulas, observationes. Quibus operibus confidunt infideles homines, id quod est vera idolatria, contra primum praeceptum: „Non habebis Deos alienos coram Me.“ Atque ita toto coelo errantes excaecati iudicant illud esse iusticiam, cultum Dei, religionem angelorum (Col. ij.) quod est vera idololatria et abominatio apud Deum. Ita obscurant nobis Christum et abolent Euangelium gloriae Dei, nihil certi docentes de Christo, dicentes: „Ecce hic, ecce illic Christus“, quemadmodum Christus de eis praedixit [Matth. 24, 23] et Paulus ita: „Spiritus manifeste dicit, quod in novissimis temporibus discedent quidam a fide, attendentes spiritibus erroris et doctrinis daemoniorum etc.“ [1 Tim. 4, 1]. Hactenus de discrimine legis et Euangelii, quod qui non norunt, tractatores et doctores sacrae scripturae esse non possunt. Beatus est, qui hoc ex scripturis sacris et propria experientia doctus bene novit.

Ego postquam Dei clementia coepi intelligere sacram scripturam et vocatus sum ad sacrum docendi munus, amavi synceram sententiam scripturae. Scripsi et docui in Scholis et multis Ecclesiis, quo sancte mittebar, legem et Euangelium, id est, ut Christus dicit Lucae ult. [24, 47], poenitentiam et remissionem peccatorum, et certis scripturis confutavi adversariorum errores et falsa dogmata. Simplicissime et bona fide cum fiducia, quam dedit mihi Deus, trado et tracto verbum Dei, odi maxime cavillos, Sophisticationes, depravationes, calumnias, ut doctrina sana, quam Christus iam suae Ecclesiae per alios egregios spiritu Christi doctos viros reddidit, posteritati usque ad diem novissimum et laetissimum Christi adventum conservetur.

In quibus laboribus meis sunt et hi commentarii in priorem Epistolam ad Corinthios scripti, quos clementiae vestrae, Illustres principes, dedico et sub nomine vestro in publicum edo, ut honorem habeamus vestrae clementiae, qui suscepistis Euangelium Christi et nos Euangelii professores amatis, dum interim multi oderunt, blasphemant, persequuntur Euangelium

gloriae Dei ut Pharao, perituri ut Pharao, nisi resipiscant. Si quid amplius praestare potero vestrae clementiae, hoc iamdudum agnosco me debere. Dominus noster Jesus Christus, qui est iusticia nostra, quem in hisce commentariis praedico, sit vobiscum in aeternum. Ex Wittemberga [Mdxliij die Martis post Oculi durchstrichen].

vestrae cle. deditus

Johannes Bugenhagius

Pomeranus. D.

Dieser Widmungsbrief zeigt uns, daß Bugenhagen schon im Jahre 1543 die Absicht gehabt hatte, sein Buch über 1 Kor. neu herauszugeben; denn wenn auch jetzt die Datierung des Briefes stark durchstrichen und daher etwas undeutlich geworden ist, so zeigt schon der Titel, der dem Fürsten Georg von Anhalt hier beigelegt ist „Collegii Magdeburgensis praeposito“, daß er der Zeit angehören muß, ehe dieser nach Merseburg zur Verwaltung des bischöflichen Amtes berufen worden war. Seitdem war er ja den Reformatoren der „Episcopus Merseburgensis“ (vgl. Luthers Brief vom 9. März 1545, De Wette V, 722) oder der „Episcopus ecclesiae Merseburgensis verus et syncerus“ (De Wette VI, 378). Von 1545 an würde wenigstens ein Zusatz wie „Mersburgensis dioecesis Coadiutor“ nicht fehlen (vgl. Krause, Melanchthoniana S. 94). Damals (1543) muß Bugenhagen auch noch nicht weiter gekommen sein mit der Herstellung für den Druck, wenigstens läßt sich bei einigen der Zusätze, die er mit eigener Hand in das Druckexemplar des Kommentars hineingeschrieben hat, beweisen, daß sie erst dem Jahre 1551 angehören. Diese handschriftlichen Zusätze oder Korrekturen sind sehr verschiedener Art. Etliche sind nur orthographische Verbesserungen des Druckes von 1530, wenn er z. B. in dem Worte hij stets das j durchstreicht, oder sie verbessern Druckfehler oder suchen grammatisch und stilistisch den Text in bezug auf die Latinität zu korrigieren. Einige geben dem vorgetragenen Gedanken nur eine weitere Ausführung, etliche aber sind auch sachlich und zeitgeschichtlich von Interesse; nur auf diese letzteren will ich hier

noch hinweisen. Blatt C 5 finden wir den Zusatz: „Verum de libero arbitrio dixi in Jeremia meo capite X etc." [1]). Blatt H 7 macht er zu den Worten, die von Leuten reden, auf die der Vers passe: „Parturiunt montes etc." folgenden Zusatz: „quemadmodum nuper fecit quidam ex illo loco 1. Joh. iiij: 'Omnis spiritus qui non confitetur Jesum Christum venisse in carne etc.', quod Johannes repetit ex suo Euangelio, ubi dicit: 'Verbum caro factum est'. Ille vero depravator tripliciter corrumpit: Primum verbo 'venisse' addit 'Et adhuc venire', secundo ex 'in carne' facit 'in carnem'. Tertio addit 'nostram'. Tales ambitiosi hypocritae publicis scriptis vocant fideles ministros et doctores Saxonicarum et superioris Germaniae Ecclesiarum Apostatas, qui defecerint a verbo Dei ad doctrinas daemoniorum. Sed veritas defendit nos." Diese Bemerkung Bugenhagens bezieht sich auf Andreas Osiander und seine berühmte Disputation vom 24. Oktober 1550, in der er 1 Joh. 4, 2 in der bezeichneten Weise zitiert und verändert und damit die Rechtfertigung des Menschen durch die wahrhaftige Einwohnung Christi in ihm gelehrt hatte und alle, die ihm in dieser Lehrweise nicht folgen würden, scharf angegriffen hatte. Vgl. W. Möller, A. Osiander S. 385. Bugenhagens Bemerkung scheint aber auch schon das „feindliche Manifest Osianders gegen Wittenberg und gegen Melanchthon insbesondere" zu kennen, das jener in seinem „Bericht und Trostschrift" zu Anfang des Jahres 1551 ausgehen ließ (vgl. Möller S. 417 ff.). Blatt L 2^b lesen wir: „vide quae dixi in caput xiiij. Ezech. [2]) ubi dominus dicit: 'Ego Dominus decepi prophetam illum, ut decipiat populum meum credentem mendaciis'". Blatt L 4^b bemerkt er zu seiner Erzählung von seiner Unterredung, die er „ante revelatum rursus Euangelium" in Pommern über die Messe gehabt habe: „haec facta sunt ante XL annos tempore erroris mei" (also

---

1) Commentarius in Jeremiam prophetam, Wittenberg 1546. Vogt, Bugenhagen, S. 404; Briefwechsel, S. 351.

2) Ein Ezechiel-Kommentar Bugenhagens ist meines Wissens nie erschienen; er muß aber auch einen solchen damals schon für den Druck vorbereitet gehabt haben.

1521). Ebenso finden wir L 7 bei der Erzählung von einer neuen Klostergründung in Pommern, bei der er bemerkt hat: „quemadmodum circum ea tempora et paulo ante multi loci in nemoribus, agris et montibus coepti sunt superstitionibus perpetuis dedicari" jetzt statt der Worte „et paulo ante" die Änderung eingetragen: „ante quinquaginta annos". Auf derselben Seite ist ein „ante duos forte annos" jetzt umgeändert in: „ante viginti sex". Blatt O 6ᵇ macht er zu einer Stelle über die Taufe den Zusatz: „Sed de baptismate Johannis et ecclesiae Christi alibi clarius dixi, in quattuor capita priora Matthaei" [1]). Blatt Q wird zu den Worten „uolo hic expendere, quale sit, hominum invento tribuere spiritum sanctum" hinzugesetzt: „In Jona meo [2]) tales blasphemias verbo Christi damnavi". Ebenso befindet sich schon auf der Seite vorher zu den Worten, daß „post tempora apostolorum humanae caerimoniae pro verbo Dei et necessariis ad salutem habitae sint, sine quibus non esset remissio peccatorum, non daretur spiritus sanctus" folgender Zusatz: „Hoc non susceperunt ab Apostolis, sed a Spiritu novo et Paracleto Montanico, ut vides in Jona meo". Blatt Q 7ᵇ wird zu den dort aufgeführten Mißbräuchen in der Weihung von Stein und Holz hinzugefügt: „et campanae baptizatae". Ebenso verweist er R 3 auf die „blasphemas unctiones, consecrationes etc., de quibus lege in Jona meo". Entsprechend den Ausführungen in seinem Jonas führt er auch hier in verschiedenen Zusätzen katholische Einrichtungen auf montanistische Einflüsse zurück, z. B. auch Blatt P 4ᵇ und S 8 [3]). Blatt V 4ᵇ lesen wir folgenden Zusatz: „aedificet vero Christianus Doctor sua doctrina bona opera, non ut philosophi virtutes, non ut legis iustitiam, non ut vulgus papistarum suas

1) Auch ein solcher Kommentar ist nicht erschienen.

2) Über Bugenhagens Jonas-Kommentar 1550 vgl. Vogt in „Jahrbücher f. protest. Theologie" XII, 21 ff.; „Bugenhagens Briefwechsel", S. 476 f. 482 f. 486; Hering, Doktor Pomeranus, S. 153 f.

3) Vgl. dazu Vogt, Jahrbücher f. protest. Theologie XII, 22; Real-Enzyklopädie ³ III, 531, 20.

idololatrias et cultus fictos contra primum praeceptum et contra Euangelium gloriae magni Dei, neque frigide ex sola dei lege his verbis: debetis bona opera facere, non debetis furari, moechari etc., ut hoc solum docent indocti praedicatores, sed super fundamentum Christum, ut habes exemplum Ephe. iiij, v. et vj". Blatt Aa 7[b] setzt er hinzu: „Christus Michael noster, Emmanuel, Princeps Magnus, Dominius exercituum, stat, id est, pugnat cum suis angelis pro populo suo, quemadmodum Stephanus vidit eum stantem in dextera Patris, liberabit nunc nos a papalibus et monachalibus homicidiis et blasphemiis mirabiliter. Amen [1]). Arma nostra hic nihil, preces nostrae omnia possunt. Sine manu conteretur Antichristus, quem Dominus Jesus interficiet spiritu oris sui [2 Theff. 2, 8] etc." Bb[b] setzt er zu den Worten: „dum ad nostros Saxonas missus eram Euangelii praedicator" hinzu „ante viginti tres annos" (also 1528, nach Braunschweig) und fügt folgenden Satz ein: „Et lux veritatis hodie liberat nos a calumniis et mendaciis adiaphoristicorum Scriptorum", wobei daran zu erinnern ist, daß er unter den „Adiaphoristen" Flacius und Genossen versteht, die den Wittenbergern ihre Haltung im adiaphoristischen Streit in so gehässiger Weise zum Vorwurf machten.

Ob Bugenhagens Ausarbeitung der Kapitel 5 bis 16 des 1. Korintherbriefes, die er jetzt 1551 mit zum Abdruck bringen wollte, erhalten geblieben ist, vermag ich nicht zu sagen. Dem geschriebenen Bande liegt sie nicht bei [2]). Ebensowenig kann ich darüber Auskunft geben, was ihn, wie schon einmal im Jahre 1543, so nun auch wieder 1551 gehindert hat, die schon so weit

1) Fast genau dieselben Worte wiederholt Bugenhagen am 24. Mai 1551 im Briefe an Fürst Joachim von Anhalt: „Eur gnade bete und habe einen guten mut. Christus unser Michael, Immanuel, princeps magnus, dominus Zebaoth, qui stat pro populo suo, ... der Christus wird bald kommen (Ich sage nicht vom jungesten Tage) und wird uns erretten usw." J. Bugenhagens Briefwechsel, S. 495.

2) Vielleicht sind wenigstens große Stücke daraus erhalten in den Bugenhagen-Manuskripten der Kgl. Bibliothek in Berlin, die in Ms. theol. lat. oct. 40, Bl. 1—201 eine Auslegung von 1 Kor. 7—11, 30 und in Bd. 42,

vorbereitete Arbeit im Druck ausgehen zu lassen. Ich bemerke nur noch, daß er auch bereits handschriftlich eine Reihe von Sprüchen nebst Zitaten aus dem Apostolikum und dem Nicänum zusammengestellt hatte, die unmittelbar hinter dem Titelblatte seiner Arbeit als Motto beigefügt werden sollten, wie sich eine ähnliche Zusammenstellung schon jetzt auf der Rückseite des Titelblattes des Druckes von 1530 befindet.

Bl. 73—223 die Fortsetzung bis zum Schluß des Briefes enthalten, vgl. Bauerfeind in der „Festschrift des Treptower Gymnasiums", Colberg 1881, S. 38 und 42.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Briefe von Caspar Olevianus.

Mitgeteilt von

Professor D. **Knodt** zu Herborn.

I.

In dem Königlichen Staatsarchiv zu Wiesbaden habe ich einen Brief des berühmten Mitverfassers des Heidelberger Katechismus, Caspar Olevianus, gefunden, der uns über die Ursache seines zuletzt zum Tode führenden Leidens Auskunft gibt. Dieser Brief ist an den Grafen Johann den Älteren von Nassau-Dillenburg, den Stifter der reformierten Hohen Schule zu Herborn, gerichtet. Olevianus versah in Herborn das Pfarramt und war von Amts wegen nach dem ca. 5/4 Stunden entfernten Filialort Hirschberg gegangen, wo er den in dem Briefe berichteten gefährlichen Fall tat. Zur Orientierung über die Verdeutschung des Hiob, die in dem Briefe erwähnt wird, sei folgendes zur Aufklärung mitgeteilt. Olevian hatte es schon lange beabsichtigt, die Predigten Calvins über das Buch Hiob aus der französischen Sprache übersetzen zu lassen. Auf das Zureden des Grafen Ludwig von Sayn-Wittgenstein zu Berleburg und des Grafen Johann des Älteren zu Dillenburg wurde die Arbeit endlich begonnen, bei welcher besonders der berühmte Professor Johann Piscator zu Herborn, Paul Crocius von Zwickau, der Heiligen Schrift Doktor und Geistlicher zu Wittgen-

stein und Laasphe, und Matthias Phenius mithalfen. Die Predigten erschienen in zwei Quartbänden zu Herborn in der namhaften Corvinusschen Druckerei im Jahre 1587.

Der Wortlaut des Briefes ist folgender:

Die Gnade vnsers getreuen Heylands sey mit E. G. zu jeder Zeit. Amen.

Wolgeborner Graue, Gnädiger Herr. Ich bin gestern beruffen worden gehn Hirschberg zu Josten Heimberg, hab Dominum Jacobum Alstedt mit mir genomen. Da hab ich die sach mit demselben jn einem elenden standt funden, also daß, da wir mit jme geredt uß Gotteswort, anders nit haben können befinden, dan daß es eine species obsessionis sey. Derwegen wir dan nit allein damals sampt den nachbaurs Gott umb seine gnad angeruffen, sondern auch heut die Predigt alhie dahin gerichtet und das volk zum (Gebet) nit allein jn den kirchen, sondern auch jn den heusern für jhn zu thun ermant. Zu E. G. wolt jch selbst kommen (aus) derselben veranlaßung E. G. vom handel zu berichten. Ich kan aber dießmal nit, bin auch nit zum besten fertig gewest, heut die cantzel zu versehen. Denn gestern jm hingehen bin jch zweymal hart gefallen, dieweil ich eben denselben morgen, ehe ich gehn Hirschberg beruffen, meynen diener mit dem pferde gehn Berleburg und Lasphe geschickt, eines theils daß er mir einen karch (Karren), so ich da hab machen lassen, zur Haushaltung abholle, anders theils auch, daß er von D. Paulo Crocio neme, was er jm Jobo verdeutscht hat, derweil der Drucker sehr fortfärt und (er) zu vor überlesen sein muß: dan er wochentlich ahn die 9 Bogen druckt. Ich hab aber nechten die grüne salbe gebraucht, dieweil mir die brust etwas wehe that und noch, und jn sorgen stehe, es mochte etwa gerunnen blut den schmertzen jn der brust verursachen: so hab ich mich fleissig mit geschmert und hindert mich nit, sonderlich im Predigen, wan ich nur nit zu laut rede oder mich bewege. Wil auch jetzunder jn einer brüen der grünen salben (die vielen wolbekomen) jnnehmen, denn es ist mehr eine erschütterung des gebluts, denn sonst eine verletzung einiges gliedes: es war glat und schlug hinderwertz hart nider.

Ich pfleg sonst keine artzney jn den leib zu nemen, darum wollen E. G. dißfals nichts befelen, den ich kan sie nit gebrauchen, hoff auch, es werde mit diesem mittel, das mein Haußfrau mir hat hie gelassen genug sein. Allein erzele jchs zur entschuldigung, daß jch nit selbst zu E. G. komen bin. Das Haubt, wie woll es die erde nit beruret, ist auch etwas erschüttert worden, aber derselb schmertz hat sich, Gott hab lob, mehrentheils gelegt. (Es folgen nun noch Mitteilungen wegen der Besetzung der Pfarrei Nassau.)

Datum Herborn, den 30 December 1586.

Euer Gnaden
unberdenigster
Caspar Olevianus.

Olevian starb infolge des erlittenen Falles am 15. März 1587. Als er im Sterben lag, trat Alsted an ihn heran und sprach: „Lieber Bruder! Ihr seid ohne Zweifel Eurer Seligkeit in Christo gewiß, gleichwie ihr die Andern gelehrt habt?" Da legte Olevian die Hand auf sein Herz und sprach mit sterbender Stimme: „Certissimus." In unserer Pfarrkirche liegt der große Gottesmann begraben.

II.

Drei Briefe von Caspar Olevianus, die Einführung des reformierten Abendmahlsritus in der Gemeinde Nassau a. L. betreffend.

Am Weihnachtsfest 1585 hatte der Pfarrer Scholl in Nassau das Abendmahl nach reformiertem Ritus ausgeteilt und in betreff der fractio panis erklärt, daß er das Sakrament nach Ordnung und Befehl des Herrn austeilen werde. Daraufhin bat der im Dienste des Grafen Johann des Älteren stehende Friedrich v. Stein, da die Weilburger und Idstein-Wiesbadener Grafen, die im Kondominat saßen, solches mißbilligten, der Graf Johann möge dem Pastor Scholl einen Befehl zusenden, daß diese Sache in seinem Sinn geschehe und daß dieser Befehl von der Kanzel verlesen werde. Daraufhin schrieb Olevian an den Grafen Johann zwei Briefe und einen an den Pastor Scholl, dem er durchaus recht gibt. Ich lasse die Briefe, die ich im Königlichen Staatsarchiv zu Wiesbaden fand, hier folgen. Nr. 1:

Die Gnade vnsers Heylands Jesu Christi sey mit E. G. zu jeder Zeit. amen.

Wolgeborner Graue, Gnädiger Herr! Ew. G. vbersende ich hiemit jn Vnderdenigkeit zwei schreiben, Eyns des Pfarhers zu Nassau, das ander Junker Friedrichs vom Stein, vß welchm E. G. vernemen werden, wie es dem pfarher ergangen, da er fractionem panis mit vilen communicanten (wie er anzeigt) vff nechst verschienen Christag durch gottes gnade angefangen, welches nach den lange hir zu widerholen vnnötig. Dieweil den in kurtzem ein tag jn derselben graff & herrschafften soll gehalten werden, hoffen wir, wie ich den auch für nodtwendig halte, daß E. G. werden auch darzu die Jren schicken. Vnnd schlage meinestheils für den oberamptmann, neben denen, so des lands gebrauch vnd gelegenheit wissen. Eynen fremden daselbst lassen predigen, wie der Junker furschlegt, halte ich für mehr hinderlich, den fürderlich vnd gelangt zu grosserer weitläufftigkeit: dann was hat der pfarher gethan, das nit gottes Wortt gemäß sey? Was bedarff man denn frembden vff die Cantzel zu stellen vnd was vertheydigen? Euwer g. thu ich hiemit dem Herrn Christo trewlich befelen und bitt Jhn, daß er derselben gemälhin jn gnaden wolle ansehen: amen. Signatum Herbornae, den 7 Januarij. Anno Domini 1586.

Euwer Gnaden
vnderdenigster
Caspar Olevianus.

An den Pfarrer Scholl in Nassau schrieb Olevian an demselben Tag folgenden Brief. Nr. 2:

Gratiam et pacem per Jesum Christum Dominum nostrum. Amen.

Honorande in Christo frater, accepi literas tuas heri sub noctem, quas hac hora misi ad generosum Dominum. Etsi autem uni Christo servimus vnd vnser Predigt ambt ist nit vierherrisch [1]), sondern hatt einen Herrn Christum, der vns allein

1) Anspielung auf die vier Landesherren (Hessen, Nassau-Dillenburg, Nassau-Weilburg und Nassau-Idstein [Wiesbaden]), die über die Stadt Nassau zu befehlen hatten.

Zill vnd maß in seinem wort zu geben hatt: atque ita malim te in id insistere, quod etsi generale habeus mandatum à Gen. Domino omnia secundum purum Dei verbum in Ecclesia administrandi: tamen te non niti speciali authoritate, aut mandato hominum sed facturum te fuisse, quod fecisti, etiamsi Gene. Comes Joannes id prohibiturus fuisset: idque propter Dei verbum, cui non licet addere nec detrahere. Et magis obediendum Deo, quum hominibus. Quid quod ipsi sacrificii frangunt hostias Verbo Dei convicti? Quod si quaestio maneat mere Ecclesiastica, seu de tuo officio, minus (meo judicio) tibi poterit incommodari et Deus solus satis erit fortis ad tuendum suam causam: Si autem quaestio fiat politica, difficilior reddetur causa, ut si speciale mandatum comitis obtendas: (quod arbitror te vere non posse, sed generale dumtaxat, administrandi officium Ecclesiasticum secundum purum Dei verbum) Allegato speciali mandato comitis, fiet quaestio politica, et alii volent etiam allegare jus suum politicum seu magistratus. Quae omnia vitarentur, si dicas quod res est, Te quidem ab initio habuisse generale mandatum, omnia in ecclesia administrandi secundum purum Euangelii verbum nec accipisse post illud tempus mandatum speciale: et vigore generalis mandati tum Dei tum magistratus, fuisse maturius te facturum, quod fecisti, nisi initio nondum satis institutis et infirmis in cognitione Christi et ut Paulus loquitur, infantibus parcere voluisses. Nunc vero quum non semper in infantia sit manendum, pro ratione officii tui hoc quod ad pleniorem S. coenae administrationem requirebatur, non potuisse diutius intermittere. Tibi etiam cum aliis per se reddendam esse rationem coram judicio Christi. Hae quidem sunt cogitationes meae: neque tamen dubito, quin Gen. Dominus consilio et opera facturus sit, quod pium magistratum dicet. Interim si quid ego judicare possum, retinerem simpliciter quaestionem in foro conscientiae et a particulari mandato sejungerem eam, quantum possem: quid facerent cum de immutatione doctrinae nil possent adferre ,Hic commendo te gratiae Domini nostri Jesu Christi et

robori virtutis ejus.' Datum Herbornae 7 Januarij. Anno Domini 1586.

Tuus ex animo

Caspar Olevianus.

Reverendo Vero Domino Johanni Schollio Ecclesiae Nassoviensis fido Pastori, fratri in Christo dilecto.

Nr. 3:

Die gnade unsers getrewen Heylands Jesu Christi sey mit E. G. zu jeder Zeit. Amen.

Wolgeborner Graue, Gnediger Herr! Vor einer halben stunden hab ich E. G. Domini Johannis Schollii pastoris zu Nassau sampt Juncker Friedrichs vom Stein schreiben zugeschickt. Nu wie ich dem pastori wieder schrieb kompt sein Son vnd berichtet mich noch gründlicher. Erstlich daß die gemein zymlich woll zu frieden vnd dieweil sie vß der predigt verstanden daß man recht brodt brauchen soll, vnd der pfarrer sie vertrostet, solchs hinfuro zu thun, ist der pastor Willens fortzufahren. Da sich der communicanten etliche lassen vernehmen, sie wollens hinfüro anders nit, denn mit dem rechten brodt empfangen, kan also auch der Zuhörer halben nit zurück. Nu ist dis seine erste frag, wan dann die mittherren Ihn gen Müllen vff den tag citiren, ob er ohne abbruch ewrer Gnaden gerechtigkeit pariren künne vnd soll Als exempli causa Wan euwrer Gnaden durch Jre Abgeordnete einen oder zween Keller der andern Heren vff den tag citiren ließen, würden auch die andern Heren Keller ewrer Gnaden conpariren? Ich halte neyn, aber hir ist der vnderscheidt, daß sie mit Interessirt sein, daß Ihre vnderthanen recht gelehret werden.

Ist derhalben von nöten, daß von Ewrer Gnaden seyn Son (der ein studiosus Medicinae vnd ein verstendiger gelerter gesell ist, auch gottesfürchtig) so diese brieff ewrer Gnaden vbermittlen tut, etwas berichts bekant, den er dem Vatter wieder referiren könne.

Zum andern lest er fragen, jm fall die andern Herrschaften, so doch jhn nit angenommen, jm durch jre keller das ministerium wollen vndersagen, wessen er sich zu verhalten:

Zum dritten vbersende ich hie mit was vff sein des Herrn Pastors ahn mich gethanes schreiben meine gedancken waren. So es E. G. zu lang, mogen dieselben mirs mit eym Wortt lassen zuschreiben; wo nit, will ichs dem Son mittgeben, welcher vnderdenigst bitt, daß er furderlich möge zu seinem Vatter mit bericht abgefertiget werden. Den kunfftigen montag wirdt der tag gehalten werden.

Ewrer Gnaden hiermit Christo vnd seiner gnaden befelend

Ewre Gnaden

Vnderthenigster

Caspar Olevianus.

Datum Herbornae den 7 Januarij Anno Domini 1586.

2.

Gibt es Rhythmik in den neutestamentlichen Briefen?

Von

Privatdozent Lic. **Hermann Jordan**, Greifswald.

Herr Professor Blaß hat früher in dieser Zeitschrift von seiner Theorie der rhythmischen Komposition neutestamentlicher Briefe gesprochen und hat sie kürzlich in dieser Zeitschrift aufrecht zu erhalten gesucht gegenüber den Einwendungen, welche ich gegen sie vor allem auf Grund seiner früheren Analyse des Hebräerbriefes und der kürzlich erschienenen Analyse einer

Reihe von Paulusbriefen u. a. erhoben habe. Denn nach eingehendem Studium hatte ich mich davon überzeugt, daß diese Theorie, die, wäre sie richtig, für unsere Textkritik, Literarkritik usw. ein Hilfsmittel ersten Ranges darbieten würde, leider nicht aufrecht erhalten werden kann. Ich legte das im „Theol. Literaturblatt“ 1905, S. 481—487 dar. Ganz abgesehen von der Tatsache, daß schon Blaß' Theorie, soweit sie die attische Kunstprosa betraf, bei Blaß' philologischen Fachgenossen wenig Anklang gefunden hat und nach den bisherigen Äußerungen ein gleiches Schicksal der neuen Arbeit über die asianische Kunstprosa, in welcher auch die neutestamentliche Rhythmik behandelt wird, bevorzustehen scheint, waren für mich drei Gründe entscheidend für die gänzliche Verwerfung der Blaßschen Theorie: 1) Die Blaßsche Theorie kann sich weder in ihrem Hauptpunkte, noch in verschiedenen Einzelheiten auf die Aussprüche antiker Autoren berufen. 2) Nach der Blaßschen Theorie kann man so ziemlich in jeder Prosaschrift rhythmische Kunstprosa erkennen. 3) Es ist unmöglich, sich vorzustellen, daß der Apostel Paulus oder ein sonstiger Schriftsteller der griechischen Welt in dieser höchste Kunst bzw. Künstelei voraussetzenden Prosa schreibt. Es liegt auf der Hand, daß diese Gründe meinen Schluß stringent machen: „Rhythmische Kunstprosa im Sinne Blaß' findet sich weder bei den Griechen überhaupt noch speziell im Neuen Testamente.“ Ich verweise für alles Weitere auf den genannten Artikel.

Blaß bestreitet nun aber in seinem letzten Artikel in dieser Zeitschrift die Richtigkeit meines zweiten Grundes. Er will nicht glauben, daß alles, was er entdeckt zu haben glaubt, auf reinem Zufall beruhe und zufällige Allgemeinerscheinung der ganzen griechischen Prosa ist. Aber Blaß gibt doch indirekt zu, daß, wenn man gleiche Erscheinungen bei beliebig gewählten, von ihren Verfassern tatsächlich nicht rhythmisierten Stücken nachweist, seine Theorie hinfällig ist, indem er sagt: „Ich werde erst dann widerlegt sein, wenn er, sei es aus der Apostelgeschichte, sei es aus der neugriechischen Zeitschrift ‚Νέα Ἡμέρα‘, von deren Rhythmen er ebenfalls spricht, das Maß und die Häufigkeit von genauer Übereinstimmung nachweist, wie ich das tue. Bis dahin glaube

ich nicht, daß der allmächtige Zufall so viel habe leisten können." Das ist ein sehr wichtiges Zugeständnis. Ich könnte ja nun erst einmal verlangen, daß Blaß meine anderen Gründe entkräftet, was er bisher nicht getan hat; ich könnte ferner darauf hinweisen, daß Blaß nun bereits in allen Paulusbriefen einschließlich der Pastoralbriefe „ohne wesentliche Unterschiede" seine rhythmische Theorie angewendet findet, und das als Hinweis darauf nehmen, daß es sich eben um eine zufällige Allgemeinerscheinung handelt und als Präjudiz dafür, daß Blaß schließlich doch überall, wo er sucht, seine Theorie angewendet finden wird; ich könnte meine früheren Bemerkungen durch den Hinweis auf solche recht unwahrscheinlichen Rhythmisierungen ergänzen, wie sie von Blaß dem Paulus zugemutet werden, wie z. B. (diese Zeitschrift 1906, S. 307) in Philem. 7:

ὅτι τὰ σπλάγχνα τῶν ἁγίων ἀ-
ναπέπαυται διὰ σοῦ, ἀδελφέ.

Aber die Sache ist wichtig genug, daß man den Gegenbeweis gegen Blaß noch einmal umfassender führt. Ich trete daher jenen von Blaß geforderten Beweis an, an beliebig gewählten Stücken der von Blaß für nicht rhythmisch erklärten Schriften des Neuen Testamentes und aus modernen griechischen Stücken die Rhythmik nachzuweisen, welche Blaß in seinen vermeintlich rhythmischen Paulusbriefen und anderswo findet. Ich bin bei der Auswahl der Stücke so verfahren, daß ich die betreffende Schrift beliebig irgendwo aufschlug und sofort die Stelle nahm, die mir zuerst ins Auge fiel. So kam ich auf Apg. 21, 15 ff. Da mir die „*Νέα Ἡμέρα*" gerade nicht zur Hand war, schlug ich ein neugriechisches Buch eines Bekannten, „*Τὰ πάθη τῶν ᾿φθαλμῶν*" von Pericles Patricius (Athen 1885), auf und analysierte nach altgriechischer Quantität S. 486, Absatz 1, und zur Ergänzung zog ich heran einen Abschnitt aus dem als Gaizford Prize erschienenen modernen altgriechischen Dialog von M. H. M. Wood: „Prometheus" (Oxford 1886), und ich analysierte S. 11, Absatz 1. Wir haben es also mit ganz beliebig gewählten Stücken zu tun, von denen das Stück der Apostelgeschichte nach Blaß nicht rhythmisch ist, und die beiden modernen griechischen

Stücke sind natürlich ebenfalls ohne die Absicht geschrieben, die Blaßsche Theorie zu beachten. Hier folgen die Analysen der drei Stücke genau nach der Blaßschen Methode:

Apg. 21, 15ff.

Μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα·
συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρίας σὺν ἡμῖν,
ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ.
Γενομένων δ' ἡμῶν εἰς Ἱεροσόλυμα
ἀσμένως ἀπεδέξαντο ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί.
Τῇ δ' ἐπιούσῃ εἰςῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον,
πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι.
Καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξηγεῖτο καθ' ἓν ἕκαστον,
ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ.
οἱ δ' ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν θεόν, εἶπαν τ' αὐτῷ·
θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων,
καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου ὑπάρχουσιν·
κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ
ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως
τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, κτλ.

1 i (initium) 4 i ⏑⏑⏑–– | 1 c (clausula) 4 c 7 i (–)–⏑⏑⏑⏑⏓⏑ |
2 i 3 i ⏑––⏑– | 2 c 4 i ⏒⏑⏑–⏓–– | 3 c 5 c ⏑––⏒⏑–– |
4 i 6 i ⏓⏑⏑–⏒––⏑⏑ | 5 i 6 c –⏓⏒⏑⏑–– | 5 c 7 c 10 i –⏑––⏑⏑–(–) |
8 i 7 i 8 c ⏓–⏑⏑⏑⏑–⏓ | 8 i 9 c ⏑–⏑⏑⏑⏑––– |
9 i 9 c –⏑⏒–⏑⏑⏑⏑––– | 10 c 13 i ⏑–––– | 11 i 13 i ⏑––⏓–⏑⏑ |
11 c 12 i ––––⏓––⏑– | 12 c 15 i –⏑⏒⏑––– | 13 c 15 i –⏑⏑⏑– |
14 i 14 c ⏓⏑⏑–⏑⏑– | 15 i 15 c –⏑⏑⏓–– |

Wood, S. 11.

Ἦν ποτὲ πολλοῖς μυρίοις ἔτεσι πρότερον
τοῦ ἐπὶ Δευκαλίωνος κατακλυσμοῦ
ἄμορφός τις καὶ σκοτώδης ὄγκος
γῆς τε καὶ ὕδατος ἀναμεμιγμένων

οὐδ᾽ ἦν πω οὐδὲν γένος οὔτε ζῴων οὔτε φυτῶν.
ὁ δὲ θεὸς ἐξευρὼν θεσπέσιον τόδε
φῶς ἡλίου ἄλλα μὲν ἐξ ὕδατος ἀπειργάσατο
ἀλλὰ δ᾽ ἐκ τῆς γῆς —
διεκρίθη γὰρ ἤδη παντ᾽ ἐπ᾽ ἀμφότερα —
ἐσχάτους δὲ καὶ ἀνθρώπους εἰς ἑαυτοῦ εἰκόν᾽ ἀπετυπώσατο
θείαν αὐτοῖς ἐμπνεύσας ψυχήν.
χρόνου δὲ προελθόντος
ταλαιπωρουμένων δ᾽ ἐκείνων ὑπὸ ψύχους καὶ ἀπορίας
δι᾽ ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν καὶ ὕβριν εἰςπεσουσῶν,
κατελεήσας ἀπεδείκνυ τὰς τέχνας κτλ.

1i 2c –⏑⏑––⏒⏑–⏓ | 1i 3c –⏑⏓––– | 1c 4i –⏑⏑⏑⏑⏑⏒ |
2i 4c ⏑⏑⏑–⏑⏓ | 3i 3c ⏑–––– | 4c 6i ⏑⏑⏑⏑–⏓– |
5i 7i ––⏑⏒–⏑⏑–⏑ | 5c 7i ––⏑⏑– | 6c 7i ––⏑⏑–⏑⏑ |
7c 9c ⏑–⏑⏑⏑ | 7c 10c ⏑–⏑⏑⏑⏑–⏑⏑(⏑) | 8. 11c –⏓––– |
9i 10c ⏑⏑⏑–⏑⏒ | 10i 12 (–)⏑–⏑⏑––– | 11i 11c –––– |
11i 15c ⏓––––– | 11c 15c ––––– | 13i 14c ⏑–⏒⏒⏑–⏑–– |
13c 14i ⏒⏑⏒––⏑⏑⏑⏑– | 14i 15i ⏑⏑⏑––⏑⏑⏓⏓– |

Patricius, S. 486.

Κατὰ ταῦτα δέον οὐ μόνον ἡ στένωσις,
ἀλλὰ καὶ ἡ εὔρυνσις τῆς κόρης,
τοὐλάχιστον ἡ ἰσχυρά,
νὰ ἐκλαμβάνηται ὡς τι ἐνεργητικὸν φαινόμενον.
Ἡ μὲν πρώτη ἀποδίδεται εἰς τὴν ἐπίδρασιν
τοῦ κινητικοῦ τοῦ ὀφθαλμοῦ νεύρου κτλ.

1i 1c ⏑⏑–⏑⏒⏑ | 1i 4i ⏑⏓–⏑⏑⏑–⏑⏑– | 2i 3. 6c –⏑⏓⏑––––(–) |
2c 3i 5c 6i –⏒–⏑– | 4i 5i ⏓––⏑⏑⏑⏒⏑⏑––⏑– |
4c 5i ⏓––⏑⏑⏑ |

Blaß wird die Richtigkeit dieser Analysen im allgemeinen bestätigen, und sollte er selbst an diesem oder jenem Punkte ein wenig anders analysieren, indem er etwa noch mehr und bessere Korrespondenzen findet oder andere Glieder korrespondieren läßt, so macht das, aufs Ganze gesehen, nichts aus, da jede Veränderung neue Korre-

spondenzen möglich macht. Man hat also, wenn man diese Analysen mit den Blaßschen vergleicht, schon im allgemeinen den Eindruck, daß wir hier bei diesen unrhythmischen Stücken die gleichen Erscheinungen konstatiert haben wie die, wegen deren er jene für rhythmisch komponiert ansieht. Aber Blaß will „das Maß und die Häufigkeit genauer Übereinstimmung" nachgewiesen wissen, die er bei seinen Stücken findet, ehe er sich überwunden geben will. Wenn er das nun näher dahin bestimmt: „Als Beleg für gewollten Rhythmus ist ... nur das brauchbar, was durch die Ausdehnung des Entsprechenden oder durch mehr als einmalige Wiederholung oder durch sonstige Anhäufung, oder durch unmittelbarste Nähe mit genauem Aufgehen oder durch auffällige lautliche Anklänge oder durch Abweichung vom Sprachgebrauch die Absicht des Schriftstellers manifestiert", so fragt es sich, ob eine oder mehrere dieser Eigenschaften auch von unseren analysierten Stücken in der Weise gesagt werden können, wie sie sich bei Blaß findet. Und nun sieht man sofort, wie z. B. in der Stelle aus Apg. 8i mit 9c ganz nahe in neun Silben bei genauem Entsprechen übereinstimmen, ähnlich 5c, 7c, 10i oder bei Wood 6c, 7i usw., wie wir auch hier mehrfach mehr als einmalige Korrespondenz konstatieren können. Man möchte aber nun gern diese Ähnlichkeit noch zahlenmäßig ausdrücken. Es ergeben sich nun als die wesentlichen Elemente solcher Rhythmisierung, an denen man „das Maß und die Häufigkeit" genauer Übereinstimmung erkennen kann, 1) die Zahl der konstatierten Korrespondenzen im Verhältnis zur Zahl der Kommata, 2) die durchschnittliche Zahl der zu jeder Korrespondenz gehörigen Silben, 3) die durchschnittliche Entfernung der korrespondierenden Glieder voneinander, 4) das Maß der Freiheit, das man sich beim Rhythmisieren gestattet, indem man gelegentlich Länge = Kürze setzt oder den Vor- oder Nachschlag einer Silbe außer acht läßt. Es gilt darum, unsere Analysen in Beziehung auf diese Punkte mit einem von Blaß als rhythmisch erkannten Stücke zu vergleichen. Ich wähle beliebig Blaß' Analyse von 1 Thess. 1, 1 bis 2, 20 (vgl. Blaß, Die Rhythmen der asianischen und römischen Kunstprosa usw., S. 196—200), und es ergibt sich folgendes Bild:

	1 Theſſ. 1, 1–2,20 [4])	Apg. 21, 15 ff.	Wood S. 11	Patricius S. 486
Kommata	99	15	15	6
Korreſpondenzen [1])	133	21	20	9
Summe der korreſpondierenden Silben [2])	911	151	137	66
Summe der Entfernung der korreſpondierenden Glieder voneinander [3])	248	36	37	13
Länge = Kürze oder Nach- oder Vorſchlag	124	17	18	8

Wir müſſen das auf gleiche Verhältniſſe bringen und fragen daher: Wieviel Korreſpondenzen kommen im Durchſchnitt bei jedem der analyſierten Stücke auf ein Komma, wieviel Silben auf jede Korreſpondenz, wieviel Kommata iſt jede Korreſpondenz von der anderen entfernt, und wie oft iſt in jedem Gliede eine Freiheit (Länge = Kürze uſw.) geſtattet? Alles im Durchſchnitt genommen ergibt ſich:

Im Durchſchnitt	1 Theſſ.	Apg.	Wood	Patricius
Auf jedes Komma wieviel Korreſpondenzen?	$1\frac{34}{99}$	$1\frac{2}{5}$	$1\frac{1}{3}$	$1\frac{1}{2}$
Auf jede Korreſpondenz wieviel Silben?	$6\frac{113}{133}$	$7\frac{4}{21}$	$6\frac{17}{20}$	$7\frac{1}{3}$
Wieviel Kommata iſt jede Korreſpondenz von der anderen entfernt?	$1\frac{115}{133}$	$1\frac{15}{21}$	$1\frac{17}{20}$	$1\frac{4}{9}$
Wievielmal eine Freiheit (Länge = Kürze uſw.) in jeder Korreſpondenz?	$\frac{124}{133}$	$\frac{17}{21}$	$\frac{9}{10}$	$\frac{8}{9}$

1) Wo mehr als 2 Glieder korreſpondierten, rechnete ich auch die Korreſpondenz doppelt bezw. mehrfach.

2) Mit Einſchluß der Stellen, wo Länge = Kürze iſt, aber Ausſchluß der Vor- und Nachſchläge von Silben. Ein Ausſchluß jener würde am Reſultat nichts ändern, erſchwert aber die Rechnung.

3) Wo die Korreſpondenz im ſelben Gliede ſtattfindet, rechnete ich die Entfernung gleich 0 Kommata und dann 1 i von 2 i und 2 c um 1 Komma entfernt uſw.

4) Stichproben bei anderen von Blaß analyſierten Texten ergaben durchſchnittlich die gleichen Verhältniſſe.

Es ergibt sich also im einzelnen: Die unrhythmischen Stücke aus Apg. und Patricius zeigen mehr Korrespondenzen, das ebenfalls unrhythmische Stück aus Wood ebensoviel Korrespondenzen wie ein beliebiges nach Blaß „rhythmisches" Stück der Paulusbriefe. Während bei Wood die durchschnittliche Ausdehnung des Entsprechenden gleich der in 1 Theff. ist, ist in Apg. und bei Patricius die Ausdehnung des Entsprechenden sogar noch wesentlich größer als in 1 Theff. Ferner sind in dem angeblich „rhythmischen" Stück aus 1 Theff. die Korrespondenzen voneinander weiter entfernt als bei allen „unrhythmischen" Stücken, besonders bei Patricius liegen die Berührungen durchschnittlich wesentlich näher als bei Paulus. Dieses Ergebnis ist endlich auch nicht dadurch gewonnen, daß ungenauere Korrespondenzen zugelassen wurden, indem man verhältnismäßig häufiger bei den „unrhythmischen" Stücken Längen = Kürzen setzte oder dergleichen; vielmehr sind sogar bei sämtlichen „unrhythmischen" Stücken die Korrespondenzen etwas genauer als bei dem „rhythmischen" Stück aus Paulus. Es ergibt sich also: Ein Stück, das Blaß für unrhythmisch erklärt, wie das beliebig herausgegriffene Stück aus Apg., und zwei beliebige moderne altgriechische und neugriechische Stücke, deren Verfasser nichts von der Blaßschen Rhythmentheorie gewußt haben, entsprechen den Regeln der Blaßschen Rhythmik ebenso genau, teilweise sogar noch genauer als ein beliebig herausgegriffenes Stück der Paulusbriefe, das Blaß um dieser Eigenschaft willen für rhythmisch erklärt. Es wird daraus der Schluß unumgänglich, daß ebensowenig wie der Verfasser der Apg. und Herr Michael Wood im Jahre 1886 und Herr Pericles Patricius im Jahre 1885 diese Stücke rhythmisch komponiert haben, ebensowenig Paulus in 1 Theff. 1, 1 bis 2, 20 an derartige rhythmische Komposition gedacht hat. Da es sich nun einerseits um völlig wahllos aus Apg., Wood und Patricius und Paulus herausgegriffene Stücke handelt, anderseits Stichproben an anderen Stellen „unrhythmischer" Schriften gleiche Resultate ergaben, und 1 Theff. 1, 1 bis 2, 20 in seiner Komposition ganz gleich den anderen von Blaß für rhythmisch erklärten Schriften ist, so ergibt sich mit zwingender Notwendigkeit der Schluß: Was Blaß als rhythmische Theorie griechischer Schrift-

steller hat gemeint entdeckt zu haben, ist eine zufällige Allgemeinerscheinung. Die Blaßsche Theorie ist so angelegt, daß im allgemeinen jeder nach Längen und Kürzen zu lesende griechische Text, der ohne jegliche Absicht der Rhythmisierung geschrieben ist, ihr entspricht. Und es ist ein ebenso großer Zufall, wenn ein Text solcher „Rhythmisierung" einmal etwas mehr widerstrebt, wie es ein Zufall ist, wenn sich nach langem Suchen einmal besonders ausgedehnte genaue Korrespondenzen ergeben. — Ich wüßte nicht, wie man sich der Stringenz dieser Beweise entziehen kann[1]). So müssen wir denn auf die Blaßsche Theorie endgültig verzichten. Und es wird aus dem Zusammenhange klar, daß dieser Verzicht nicht bloß für die neutestamentlichen Schriftstellen, sondern auch für die Profanschriftsteller gilt, deren Werke Blaß nach jener Theorie analysiert hat. Uns, deren Interesse die Beantwortung der Frage sein mußte: „Eröffnet sich in der Blaßschen Theorie ein neues Mittel für Textkritik, Literarkritik usw. des Neuen Testaments?" kann es genügen, den Beweis geführt zu haben: Sowohl Paulus wie der Verfasser des Hebräerbriefes haben ihre Schriften nicht nach der Blaßschen Theorie rhythmisch komponiert.

Damit ist noch nicht der Beweis geführt, daß in der griechischen Prosa sich überhaupt keine Rhythmik findet. Freilich wäre sie dann nur in einem ganz anderen Sinne möglich. Ich erinnere nur an die zweifellos vorhandene, aber im einzelnen sehr schwierige und sehr strittige Prosarhythmik der Reden des Demosthenes. Es ist von vornherein nicht ganz von der Hand zu weisen, daß wir Ähnliches in gewissen Partien des Neuen Testamentes finden können. Ich habe einige Andeutungen darüber im „Theol. Literaturblatt" 1905, S. 486 f. gegeben. Aber es ist geraten, auf bessere Erkenntnis der Prosarhythmik der griechischen Profanschriftsteller zu warten, ehe man ohne weiteres die entsprechenden Untersuchungen auf das Neue Testament anwendet.

---

1) Auch der Hinweis auf die große Zahl der Möglichkeiten rhythmischer Gebilde rettet die Blaßsche Theorie nicht. Denn sobald nur eine Ungenauigkeit in der Korrespondenz gestattet ist, verringern sich diese Möglichkeiten rapid. Dann sind z. B. bei je 4 korresp. Silben zwar 16, bei 5 Silben 32 Möglichkeiten rhythm. Gebilde vorhanden, aber es ist schon jede dritte bzw. sechste Möglichkeit eine Korrespondenz im Blaßschen Sinne.

Rezensionen.

1.

שִׁיר הַשִּׁיר **Die neuhebräische Dichterschule der spanisch-arabischen Epoche.** Ausgewählte Texte mit Einleitungen, Anmerkungen und Wörterverzeichnis herausgegeben von **Dr. H. Brody,** Rabbiner in Nachod (Böhmen), und **Dr. K. Albrecht,** Professor in Oldenburg (Großh.). XII u. 218 S. gr. 8. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1905.

Von den beiden Gelehrten, die sich hier zur Herstellung eines dringend erwünschten wissenschaftlichen Hilfsbuchs verbunden haben, hat sich Brody, abgesehen von anderen Arbeiten, insbesondere durch seine Ausgabe des „Diwan des Juda Halewi" (Berlin 1901—1905, 2 Bände), Professor Albrecht durch seine Dissertation über „Die im Tachkemoni vorkommenden Angaben über Charizis Leben, Studien und Reisen" (Göttingen 1890), sowie die „Untersuchungen zum Lexikon und zur Grammatik des Neuhebräischen" (in Stades ZAW., 1899) wissenschaftlich ausgewiesen.

Das Vorwort beklagt die ganz ungerechtfertigte Vernachlässigung der neuhebräischen Poesie und erklärt schließlich (S. VIII), daß das vorliegende Buch „nur als ein Textbuch betrachtet werden will, dessen einziger Zweck es ist, das geeignete Material zu liefern denjenigen, die den Wunsch haben, die neuhebräische Poesie selbständig erklären zu lernen oder die Schüler zu selbständiger Forschung anzuleiten". Das letztere geschieht vor allem durch ausreichende Verweisungen auf die den Dichtungen zugrunde liegenden Stellen der Bibel, der Talmude und der Midrasche. Die Beschränkung auf Spanien floß aus der Erwägung, daß in diesem Lande das Schönste entstanden sei, sowie aus dem Wunsche, etwas Abgerundetes, Ganzes zu schaffen. Dabei erfolgte die Auswahl in dem doppelten Bestreben, die Bedeutung der einzelnen Dichter schon äußerlich durch die Anzahl von Proben ihrer Dichtung hervortreten zu lassen, und anderseits für jede der wichtigeren Dichtungsarten und Kunstmittel hinreichende Beispiele zu liefern.

Im ganzen sind 35 Dichter (darunter als Nr. III die Schüler Menachem ben Seruqs) mit 160 Poemen sowohl synagogalen als profanen Inhalts in chronologischer Reihenfolge von ben Seruq (10. Jahrh.)

bis Juda al-Charizi (13. Jahrh.) vertreten, und zwar Juda Halewi mit 34, Salomo ibn Gabirol und Abraham ibn Ezra mit je 18, Mose ibn Ezra mit 16, al-Charizi mit 12, Isaak ibn Gajjat und Samuel Hannagid mit je 9, Joseph ibn Abitur und Joseph ibn Zebara mit je 5, Lewi al-Tabban, David ibn Baquda und Jakob ben Elazar mit je 3, Menachem ben Seruq und Bahja ibn Pequda mit je 2, alle übrigen mit je einem Gedicht. Auf die Herstellung eines möglichst korrekten Textes, z. T. nach den seltensten Drucken und Handschriften, haben die Herausgeber die größte Sorgfalt verwendet; 20 Nummern erscheinen hier überhaupt zum erstenmal. Die S. VII dargelegten Grundsätze in betreff der Auswahl aus den überlieferten Lesarten verdienen vollste Zustimmung. Ebenso ist es durchaus zu billigen, daß sich die Herausgeber in dem Wörterverzeichnis (S. 196—218) beschränkt haben auf alle die Wörter, die im Alten Testament entweder gar nicht oder in anderer Bedeutung vorkommen, ferner auf solche Hauptwörter, deren Singular oder Plural im Alten Testament nicht vorkommt, sowie endlich auf die Zeitwörter mit nichtbiblischen Stammformen.

Wenn wir nach alledem das Buch für den obenerwähnten Zweck nur auf das wärmste empfehlen können, so möchten wir doch für die sicher nicht ausbleibende zweite Auflage einen dringenden Wunsch geltend machen. Daß die Herausgeber, abgesehen von sehr zahlreichen und gründlichen Verweisen auf Grundstellen und allerlei Literatur, auf einen eigentlichen Kommentar verzichtet haben, kann ich verstehen. Erstlich mußte tunlichste Billigkeit des Buches erstrebt werden, wenn es sich rasch, namentlich in studentischen Kreisen, einbürgern sollte, und sodann schadet es gar nichts, wenn der Lernende wieder einmal zu selbständiger Überwindung exegetischer und sachlicher Schwierigkeiten gezwungen wird. In einer Hinsicht scheint uns jedoch die Sprödigkeit der Herausgeber gar zu weit zu gehen. Der Leser dieser Gedichte wünscht doch wenigstens das Allergröbste über Zeit und Lebensumstände der Dichter, die Eigenart und die Kunstformen und nicht zuletzt den ästhetischen Wert dieser neuhebräischen Poesie zu erfahren. Aber in allen diesen Stücken bleibt er auf fremde Hilfsmittel angewiesen, und diese sind bekanntlich gar nicht leicht, ja unter Umständen überaus schwer zu haben, solange wir nicht endlich ein gutes Kompendium der außerbiblischen jüdischen Literatur erhalten. Wir dürfen sicher hoffen, daß sich die Herausgeber der Berechtigung unseres Verlangens nach Orientierung im Nötigsten nicht verschließen werden.

Halle a. S. **E. Kautzsch.**

In Heft 3 dieses Jahrgangs ist am Schlusse von S. 480 versehentlich der Name des Rezensenten (E. Kautzsch) weggelassen.

Zur gefälligen Beachtung!

Die für die Theologischen Studien und Kritiken bestimmten Einsendungen sind an Herrn Professor D. E. Kautzsch oder an Herrn Konsistorialrat Professor D. E. Haupt in Halle a. S. zu richten; dagegen sind die übrigen auf dem Titel genannten, aber bei dem Redaktionsgeschäft nicht beteiligten Herren mit Zusendungen, Anfragen u. dgl. nicht zu bemühen. Die Redaktion bittet ergebenst, alle an sie zu sendenden Briefe und Pakete zu frankieren. Innerhalb des Postbezirks des Deutschen Reichs sowie aus Österreich-Ungarn werden Manuskripte, falls sie nicht allzu umfangreich sind, d. h. das Gewicht von 250 Gramm nicht übersteigen, am besten als Doppelbrief versendet.

Nachträgliche Korrekturen, die zu stärkeren Eingriffen in den fertigen Satz nötigen, werden auf Kosten der Herren Verfasser ausgeführt.

Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft.

Inhalt.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Rezensionen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

